Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lücke, Friedrich,

Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere
Bd.: 1

1852

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.526(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776975-8

C. XXIV. 82. a.

Th. ex.
0.
526
1

C. XXIV. 82.a

Versuch
einer vollständigen Einleitung
in die
Offenbarung des Johannes
oder
Allgemeine Untersuchungen
über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage.

Erster Band.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.

Bei Eduard Weber in Bonn ist erschienen:

Origenes.

Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre

von **Dr. E. R. Redepenning,**
ord. Professor der Theologie an der Universität zu Göttingen.

In 2 Theilen. gr. 8. 1841—1846. 4 Thlr. 20 Sgr.

„Origenes, der grösste philosophische Kopf der griechischen Kirche, der durch seine Schriften und Lebensschicksale auf die gesammte Theologie der griechischen und selbst der lateinischen Kirche Jahrhunderte hindurch eingewirkt, und ohne dessen genauere Bekanntschaft die christliche Wissenschaft der ersten Jahrhunderte nicht zu verstehen ist, hat in dem vorgenannten Werke eine würdige Bearbeitung gefunden. Mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und mit redlichem Fleisse hat Herr Professor Redepenning eine höchst schwierige Aufgabe in ausgezeichneter Weise gelöst. Sein Werk ist unentbehrlich für Alle, welche sich ein gründliches Urtheil über die wissenschaftlichen Zustände der ersten Jahrhunderte der Kirche verschaffen wollen."

Lateinische Hymnen und Gesänge

aus dem Mittelalter,

deutsch, unter Beibehaltung der Versmasse.

Mit beigedrucktem lateinischem Urtexte.

Von **Dr. G. A. Königsfeld.**

Nebst Einleitung und Anmerkungen; unter Beifügung brieflicher Bemerkungen und Uebersetzungen von

A. W. von Schlegel.

8. 1847. 25 Sgr.

„Der Herausgeber betrachtet die altlateinischen kirchlichen Dichtungen als ein Gemeingut. Er suchte nach verschiedenen Breviarien und Liedersammlungen den Text festzustellen, ordnete die Gedichte chronologisch nach ihren Verfassern und strebte eine möglichst wortgetreue Uebersetzung mit Beibehaltung des Metrums und in Nachahmung besonderer Klangschönheiten und Eigenthümlichkeiten einzeler Reime an. Doch bei aller Anstrengung und Mühe findet er mit A. W. Schlegel, wie dieser an ihn schrieb: „Alle dichterische Nachbildung ist am Ende nur eine Annäherung; in welchem Grade sie gelungen oder nicht, das hängt von einer Menge feiner Züge im Ausdruck und der Versification ab."

„Die Einleitung spricht zuerst vom Ursprung und Charakter der lateinischen Hymnologie. Im Orient war der Kirchengesang schon in Blüthe, als man im Abendlande erst damit begann. Wahrscheinlich kam Hilarius, Bischof von Poitiers, zuerst auf den Gedanken, für die abendländische Kirche zu dichten. Aeusserer Anstoss war der Aufenthalt in Constantinopel während seines Exils. Seine Lieder und die des Ambrosius bilden die Grundlage der lateinischen Hymnologie. War im Morgenlande die Phantasie in Bildern üppig und überschwänglich, so strebte man im Abendlande nach Einfachheit. Die Reinheit des Lateins ging verloren. Der Reim kam auf. Zuerst kam diese christliche Poesie nach Gallien und Britannien von Italien aus; in Deutschland war Rabanus Maurus ihr erster Vertreter und sie fand weitere Pflege in den Klosterschulen zu Mainz, Trier, Fulda, Corvei u. s. w. — Sehr richtig charakterisirt der Herausgeber diese lateinische Poesie mit folgenden Worten: „Die einfache Grösse und Wahrheit, der reine Ton eines einfältigen gläubigen Herzens, der dem verwandten Gemüthe um so fasslicher und anziehender erscheint, je mehr er von allem pomphaften und störenden Wortgepränge sich entfernt hält, tritt in allen diesen Gesängen siegend hervor und macht auf den Hörer eine tiefe unbeschreibliche Wirkung. Es ist nichts weniger, als ein pikanter, neuer Gedanke, der uns hier rührt, dort machtvoll erschüttert. Gedanken überhaupt sind in allen diesen Hymnen nur höchst sparsam; die meisten sind feierliche Recitationen und Schilderungen heiliger Geschichten und Handlungen aus dem Leben des Erlösers und seiner, als das Ideal der höchsten Weiblichkeit dastehenden Mutter; neue, überraschend feine Wendungen und Empfindungen, welche in kunstreicher Verkettung den Zuhörer umschlingen und durchdringen, sind in denselben gar nicht zu suchen; alle Bilder sind in grossartigen, allgemeinfasslichen Umrissen gezeichnet. Allein gerade im Alltäglichen, Stetsdagewesenen, Ewigbekannten liegt hier der unendliche Zauber der Einfalt und Wahrheit und ihre das menschliche Gemüth, selbst das roheste, so tief erschütternde und rührende Gewalt."

Versuch
einer vollständigen Einleitung
in die
Offenbarung des Johannes
oder
Allgemeine Untersuchungen
über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von
Dr. Friedrich Lücke.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage.

Erste Abtheilung.
Das erste Buch, über den Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.

Versuch
einer vollständigen Einleitung
in die
Offenbarung des Johannes
oder
Allgemeine Untersuchungen
über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere.

Von
Dr. Friedrich Lücke.

Zweyte vermehrte und verbesserte Auflage.

Des Commentars über die Schriften des Evang. Johannes
Vierter Theil, erster Band.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1852.

Herrn Geheimenrath

Ritter Dr. Bunsen

Königlich Preussischem Gesandten in London

zum Gedächtniss

der schönen Zeit unseres akademischen Contuberniums
auf der Georgia Augusta.

Lass Dir, mein geliebter Freund, die Widmung dieses Buches in seiner neuen Auflage gefallen!

Längst schon hat mich verlangt, Dir in treuer Erinnerung an die Zeit unseres hiesigen akademischen Zusammenlebens vor nun fast vierzig Jahren, insbesondere an den segensreichen Einfluss, den Du als mein täglicher contubernalis damahls auf mich ausgeübt, meine dankbare Liebe auch öffentlich zu bezeugen. Seitdem haben wir uns nur selten gesehen und gesprochen, zuletzt auch fast nicht mehr an einander geschrieben. Die spätern Jahre, zumahl wenn sie wie bey mir Leidensjahre sind, machen den Menschen einsamer und auch gegen seine Freunde stiller. Aber gerade jetzt nach der Vollendung dieses leider durch lange Krankheit unterbrochenen Werkes, welches ich kaum noch hoffen durfte zu vollenden, drängt es mich, Dir, mein geliebter Freund, gleichsam von dem Heerde unserer Jugendfreundschaft, zu welchem mich Gott zurückgeführt hat, einmahl wieder einen Gruss herzlicher Liebe über das Meer hinüber zu senden. Die Jahre, welche das Haar bleichen und von denen wir sagen, sie gefallen uns nicht, sind für uns beyde gekommen. Der Tod hat unsere Reihe schon sehr gelichtet, und jüngst noch unsern lieben Lachmann, einen der jüngsten unter uns, abgerufen. Mir aber insbesondere ist unter den vielen schweren Prüfungen,

womit Gott mich und mein Haus in den letzten Jahren heimgesucht, mehr als je das Wort des alten Kirchenliedes: Mitten wir im Leben sind mit dem Tode umfangen! mein wahrstes Erfahrungswort, ja fast mein tägliches Bekenntniss geworden. Und wie man wohl von Sterbenden sagt, dass im Abscheiden, wenn der Kampf ausgerungen ist, ihr Jugendantlitz wieder erscheint, aber verklärt, so ist mir dem so mit dem Tode Umfangenen das Bild unserer Jugendzeit mit besonderer Lebhaftigkeit verklärt vor die Seele getreten.

Ja, es waren schöne Jahre, wo wir uns hier als Jünglinge zusammenfanden und für das ganze Leben Freundschaft stifteten, durch die blüthenreiche Frühlingszeit unseres Volkes und Vaterlandes nach langem winterlichen Schlafe in schmachvoller Knechtschaft frühlingsmuthig gestimmt und bewegt. Wir nannten unser Zusammenleben ein *συμφιλολογεῖν*, dem auch das *συνενθουσιάζειν* nicht fehlte. Aber jenes gab diesem Grund, Inhalt und Maass. Die Philologie im idealen Sinne, als ein Wissen von ganzem Herzen und aus allen Kräften so von dem göttlichen wie menschlichen Wort, war und blieb der Mittelpunkt, der eigentliche Stamm unserer gemeinsamen Studien, welcher aus guter Lebenswurzel zu einem blühenden Baume erwuchs mit dem grünenden Doppelzweige des *συμφιλοσοφεῖν* und *συμφιλοκαλεῖν* und der wipfelnden Krone des *συνθεολογεῖν*, so dass die verschiedensten Geister und Berufsarten Platz und Freude daran hatten. Du aber warst in dieser Genossenschaft gleichsam das caput, der decanus contubernii, die belebende Seele, welche zusammenbrachte, zusammenstimmte und zusammenhielt, wie denn auch vorzugsweise Dir gegeben war, das ideale Bild jener alles Wissen göttlicher und menschlicher Dinge umfassenden und ordnenden Philologie zu entwerfen, so wie Du es späterhin in Deinem Aegypten vollständiger und deutlicher gezeichnet hast. Dies ist

ja wohl ein Lob für Dich aus Freundes Munde, aber vor allem der Wahrheit Zeugniss. Und da Du weisst, dass es von dergleichen Vorzügen heisst: Niemand nimmt ihm selber die Ehre, sondern wer berufen ist von Gott, — der einem Jeglichen Seines zutheilt, nach dem er will: so scheue ich mich nicht, dies Lob öffentlich vor Dir auszusprechen.

Jenes jugendliche otium honestum unseres hiesigen Zusammenlebens hatte, wie alles in der Welt, nach Gottes Ordnung seine rechte Zeit und sein bestimmtes Maass. Es dauerte lang genug für ein wahres Ineinanderleben und Einswerden verschiedener Geister, und war wiederum kurz genug für das Frischerhalten idealer jugendlicher Stimmungen und Richtungen. So trat auch die Trennung und Zerstreuung in die verschiedenen Berufskreise des ernsten männlichen Alters rechtzeitig ein, merkwürdiger Weise zusammentreffend mit der Zeit, da es auch im Vaterlande galt, von der heiteren Frühlingsfreude der Wiedergeburt unseres Volkes zur ernsten strengen Sommer- und Herbstarbeit der Reformen und Neubildungen in Kirche, Staat und Schule überzugehen.

Wenn ich überdenke, welche Lebenswege die einzelnen von uns seitdem gegangen sind, — manche auch schon zu ihrem himmlischen Berufskreise in der ewigen Ruhe von der Arbeit des Lebens, — so will es mich oft bedünken, dass gerade wir beyde scheinbar am weitesten auseinandergegangen sind in unsern Berufskreisen und Lebensbahnen.

Mir hat Gott geordnet, in bürgerlicher Häuslichkeit, verborgen vor der Welt, und in dem stillen, weltlich glanzlosen Berufe eines akademischen theologischen Lehramtes mein Leben zu vollbringen, in der Heimath und an dem von dem grossen Weltverkehr bisjetzt fern gebliebenen Orte unseres Jünglingsvereins, und unter

den theologischen und kirchlichen Kämpfen der Zeit, auch wohl den immer wiederkehrenden bitteren odiis theologicis der Partheyen von rechts und links, die heilige Wissenschaft des stillen Friedens von Gott und vor Gott durch Wort und Schrift an meinem Theile fördern, und treue Pfarrherrn und fromme Diener des Wortes und der Kirche bilden zu helfen. Es ist ein schwerer, verantwortungsvoller Beruf, das Amt eines Haushalters über die Geheimnisse Gottes unter der akademischen Jugend, aber ein schöner Beruf, worin ich mich glücklich fühle unter allem Leid und ich suche keinen Ruhm weiter auf der Welt, als dass ich darin möge treu erfunden werden.

Ein ganz anderes, glänzenderes Loos hat Gott Dir beschieden. Er hat Dich berufen ihm in dem grossen geräuschvollen Weltverkehr zu dienen, auf den Höhen der Gesellschaft vor Königen und Königinnen zu stehen, mitten in den geschichtlichen Bewegungen der Völker, von denen wir anderen und ich insbesondere nur im stillen Studierzimmer hören. Ja er hat Dich zu einer Art von Mittler und orator gentium gesetzt, insbesondere zwischen den beyden grossen Nationen, welche sich gleichsam prototypisch in Deinem Familienleben vermählt haben. Du hast die Mission erhalten in dem öffentlichen staatlichen und wissenschaftlichen Verkehr Deutsche und Brittische Angelegenheiten und Interessen zu vermitteln und an der Geschichte der Gegenwart in ihren schwierigsten Krisen wirksamen Antheil zu nehmen.

Aber bey aller Verschiedenheit und Entfernung unserer Berufskreise sind wir doch einander nie fremd geworden, sondern im Geiste einander nahe geblieben, ja immer näher gekommen. Du bist, Gott sey Dank! auch in dem fremden, fernen Lande ein echter Deutscher Mann geblieben, Deutscher Art und Sitte treu. Hierbey lass Dir ausdrücklich Dank sagen von mir,

dass Du in der grossen Krisis unserer Nation vom Jahr 1848 unser Deutsches Vaterland, sein Recht und seinen Ruhm, auch seine Zukunft, so männlich und wacker in dem Rathe der Staatsmänner vertreten hast. Ich bin kein Politiker und mache keine Politik. Aber mein Herz hat Dir zugejauchzt, als Du insbesondere Dich gegen verwirrende, unwahre Vorstellungen der Ausländer des guten historischen Rechts unserer lieben Holsteiner und Schleswiger mit edlem Freymuth annahmst. Noch näher aber sind wir einander gekommen dadurch, dass Du mitten in dem geschäftlichen und vornehmen Leben der Welt, welches sonst von dem *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* abzieht, Deines Genius eingedenk immer auch Zeit und Lust gehabt für die höchsten und tiefsten wissenschaftlichen Forschungen, für die Pflege Deiner philologischen Wissenschaft und Kunst, insbesondere auch für die Förderung und Berathung der Theologie und Kirche in unserem Vaterlande. Es ist in der Ordnung, aber ich muss es besonders hervorheben, und mit voller Zustimmung rühmen, dass Du in Deinen theologischen und kirchlichen Schriften allezeit den Kanon der Wahrheit treu festgehalten und männlich vertheidigt hast, der in der That so alt ist, als die Kirche und ihr heiliger Schriftkanon, aber allermeist erst im Princip unserer gottgesegneten Reformation seinen wahren vollen Ausdruck gefunden hat, ich meine jenen Kanon, wonach Dr. Luther zu seiner Zeit die Theologie eine Grammatik der heiligen Geistesworte nannte, — das ist eben eine der Kirche frey dienende Philologie des Evangeliums, welche in demselben Wort und Geist unzertrennlich mit und in einander hat. Nach diesem Kanon kann ich nicht anders urtheilen, als dass, wie das Evangelium unseres Herrn seinen Ort hat in dem tiefsten Centrum unseres Lebens und Geistes, wo der ganze Mensch mit allen seinen Kräften zusammengefasst und gehalten wird durch Gott und seinen heiligen Geist, so auch nur die-

jenige Theologie die wahre Dienerin und Leiterin der Kirche ist, welche in jenem Centrum lebt und von da aus Christliches Glauben und Gewissen in Gottes Wort gegründet und gebunden mit dem freyen wissenschaftlichen Forschen in Wahrheit und Liebe in sich vereinigt, welche gleicherweise an dem positiven Evangelium und der historisch gewordenen Kirche unbeweglich festhält, und sich frey und muthig bewegt in nie rastender Skepsis und Kritik, und endlich in ihrem Wissensgebiete Idee und historische Erscheinung, das Ideale und Reale, innig zusammenfasst, so wie beydes im Evangelium unzertrennlich eins ist. Diess ist unser gemeinsames theologisches Bekenntniss; nach dieser Regel gehen wir beyde einher und sind und bleiben darin Ein Herz und Eine Seele Zeit unseres Lebens, mögen noch so viele links und rechts gehen und das Centrum fliehen und peripherisch sich hin und her schwingen.

Es ist nicht allzulang her, dass man nach langem unheilvollen Umherirren in den centrifugalen Bewegungen der Kirche und Theologie inne geworden, dass man zu dem von Gott geordneten quellenreichen Mittelpunkt des Lebens zurückkehren müsse, um wieder auf den rechten Weg zu kommen, und schon regt und mehrt sich wieder wenigstens in unserm Vaterlande die alte böse Lust, das, was Gott zur wahren Ehe verbunden hat, mit menschlicher Willkühr zu scheiden, so rechts wie links. Wetteifernd in falschen Fortschritten, Stillständen und Rückschritten, mit scharf abgeschnittenen Entweder Oder einander überbietend, in sogenannten Charakterentschiedenheiten sich abschliessend gegen alle Ermässigungen und Vermittlungen, in überdreisten starren Consequenzen sich von vorn herein alle kritische Raison und Bedenken verbittend, das bescheidene Forschen und Fragen und die edle Kunst des Nichtwissens als Halbheit, Unentschiedenheit, Feigheit verlästernd, —

so hat man unter uns bald mit pfäffischem Kirchenhochmuth, bald mit philosophischem Vernunftdünkel eine Orakeltheologie nach der anderen aufgerichtet, dort ein handfestes, fast Römisches Kirchenthum, welches vor lauter Bekenntnisstreue nicht zur treuen Erkenntniss der Wahrheit kommt, hier ohne alles positives Bekenntniss nach Gottes Wort aus lauter Abstractionen und Negationen eine freye und ledige, nebelhafte Kirche gebaut, und so von Extrem zu Extrem, von Partheyung zu Partheyung fortstürmend, die Einheit des Geistes, jenes heiligen und zarten, und die Gemeinschaft der Wahrheit und Liebe Jesu Christi mit täppischer, ja sogar frevelnder Hand zerrissen.

Diess ist allerdings kein erfreuliches, aber leider wahres Bild, welches ich Dir von unseren gegenwärtigen Zuständen in Theologie und Kirche entwerfe, und es vergeht mir dabey oft der gute Muth und die Hoffnung in Geduld. Neben diesen dunklen Schatten und diesem schwarzen die grüne Saat bedrohenden Gewölk — fehlt es aber Gott sey Dank! nicht an heiterem Sonnenlicht und jenem lichten Gewölk voll Zeichen des Heils von oben. Auch gebe ich gern zu, dass der unleidliche Zustand sein geschichtliches Recht hat, aber als Strafgericht über frühere und jetzige Einseitigkeiten und Uebertreibungen, deren sich auch wohl die Vermittelnden, eben weil sie nicht aus der inneren Lebensmitte herkommen und nur bequeme Ruhe wollen, sich zu Schulden kommen lassen. Ich weiss, dass Gott den Streit der Gegensätze, ja der Extreme auch in unserer Zeit geordnet hat zur Wachsamkeit, zur Zucht, zur Reinigung für seine Kirche in ihrem Kampfe mit der Welt, und dass die Fieberkrisis nicht selten der Anfang der Heilung ist. Allein davor sey Gott, dass ich diesen Zustand an sich für den rechten, gesunden hielte und über dem Kommenmüssen der Aergernisse das Wehe des

Herrn, welches er ausgesprochen, vergässe! Aber ich bin dessen gewiss, dass was nicht aus der Wahrheit und der wahren Liebe kommt, in uns und Andern vor Gott nicht besteht, und glaube fest daran, dass auch mitten in den wühlerischen Aufregungen, Verirrungen und Verwirrungen der Zeit jener Geist der Wahrheit, als der wahre Führer und Tröster, bey uns wohl auf dem Plane ist mit seinen Gaben und Zeugen. Eben zu diesen Zeugen, welche mir immer wieder Muth machen, rechne ich für mich auch Dich, mein geliebter Freund, da ich in allem, was Du zur Theologie und Kirche geschrieben hast, in ausdrücklichen Worten und zwischen den Zeilen den gemeinsamen Kanon, wonach wir bisher zusammengewandelt haben, treu und streng beobachtet finde.

Habe ich nun auch in dieser Schrift mit allem Ernst danach gestrebt, das versiegelte heilige Buch aus seinem offenbaren Geheimniss aufzuschliessen und seine dunkle Geschichte kraft unseres wissenschaftlichen Kanons aufzuhellen, so hoffe ich, dass Dir die Widmung derselben zum Gedächtniss unserer Jugendfreundschaft und als aufrichtiger Ausdruck meiner treuen dankbaren Liebe nicht unwillkommen seyn wird.

Es ist zunächst der Jugendfreund, dann der gleichgesinnte gelehrte Liebhaber und Kenner der Theologie in Dir, dem ich mein Buch darbringe, jenem zum Erinnerungs- und Dankopfer, diesem als ein Deinen Studien nicht fernliegendes Werk zur nachsichtsvollen Prüfung. Ich nehme Deinen Schutz dafür nicht in Anspruch; es mag sich selbst vertreten auch bey den Englischen Theologen, wenn diese etwa Kenntniss davon nehmen sollten. Aber indem ich mir in dieser Zuschrift Deine ganze Persönlichkeit vergegenwärtige, kann ich in Deinem Bilde von dem Freunde und Theologen den hochgestellten Staatsmann, der mit am Ruder der Geschichte steht,

nicht ganz trennen, und so kann ich auch nicht unterlassen, zum Schlusse über die praktische Bedeutung der Apokalypse, womit mein Buch sich beschäftigt, für die Geschichte unserer Zeit und in sofern auch für den Staatsmann noch ein Wort zu sagen.

Zunächst freylich scheint einem Staatsmanne unserer Zeit nichts ferner vom Wege seiner Studien abzuliegen, als die Offenbarung St. Johannis, des Theologen. Ein apokalyptischer Politiker, eine apokalyptische Politik, haben immer etwas von Unding und Unsinn an sich. Indessen haben doch die Ausleger nicht selten Politik mit der Apokalypse getrieben, prophetische, zunächst für die Kirche, aber auch im auswärtigen Ministerium derselben. Im Mittelalter haben die allbekannten Meister in der Politik, die Römischen Päpste, in der Apokalypse die Christlichen sibyllinischen Blätter für die ewige Roma gefunden und dieselbe als ein prophetisches Compendium ihrer theokratischen Politik sogar officiell gebraucht. Selbst in der neuesten Zeit und in unserer evangelischen Kirche betrachten wieder viele nach alter Auslegungsweise die Apokalypse als eine politische Himmelsuhr, — um nicht zu sagen als einen immer währenden politischen Kalender, — welche bestimmt und sicher zeige, welche Zeit und Stunde es jetzt nicht nur in der Kirche sey, sondern auch wie es besonders seit dem bösen Jahre 1848 im Deutschen Reiche oder Unreiche mit der nächsten Zukunft stehe. Allen diesen politischen, kirchlichen und staatlichen Deutungen der Apokalypse bin ich, als durchaus unbefugten, entschieden entgegengetreten. Isaak Newton's Regel, dass uns die Apokalypse nicht zur Befriedigung unserer Zukunftsneugier und noch weniger zur Rechtfertigung einer selbsterwählten, hoffärtigen Apokalyptik gegeben sey, gilt mir in einem noch umfassenderen Sinne, als ihm. Insofern meine ich hat der Staatsmann mit der Apokalypse nichts zu schaffen.

Aber auf der anderen Seite gehört doch gerade zu einem wahren Staatsmanne eine gewisse prophetische Gabe, ein Hinausschauen in die Zukunft des Staates und der Kirche, ein prophetisches Erkenntniss der guten und bösen Mächte und Zeichen der Zukunft in der Gegenwart. Ist der Staatsmann, wie er doch seyn soll, zugleich ein Christlicher Mann, so steht er vor allem im Dienste des Reiches Christi und soll nach Gottes Wort Gegenwart und Zukunft verstehen und richten. Diess kann er aber nur wenn er die Gesetze, Ordnungen und Wege Gottes in der Geschichte aus der Schrift recht erkennt und sich auch auf die Prophetie des Evangeliums versteht. Die Offenbarung Johannis aber ist vorzugsweise die volle, vollständigste Prophetie des Evangeliums in der Schrift. In der That enthält sie nun auch recht verstanden für unsere Zeit manche praktische Winke, Warnungen, Tröstungen, viel tiefe wahre Einschauungen in den Geschichtsgang Gottes von Geschlecht zu Geschlecht und in unserer Gegenwart und nächsten Zukunft. Der Christliche Staatsmann kann und darf diese prophetische Stimme aus der heiligen Schrift nicht überhören. Aber eben so gewiss ist mir, dass alles, was die Apokalypse von praktischer, politischer Prophetie in dem angegebenen Sinne enthält, sich nur dem erschliesst zu wahrem Nutz und Frommen, der sie gesetzmässig im Zusammenhange des Neuen Testaments und ihrer Zeit auslegt und sich dabey von allem vorwitzigen, melancholischen oder sanguinischen, Siehe da!, von aller chronologischen Zeichendeuterey auf die Gegenwart in benannten und unbenannten Zahlen enthält und den Zeiger ihrer Himmelsuhr nicht nach seinem apokalyptischen Belieben und Begehren hin und herstellt. Ich meines Theiles kann aus der Apokalypse für unsere Zeit und unser Volk weder mit den Einen den nahen Untergang unseres Volkes, noch mit Anderen etwa das nahbevorstehende Ende aller Dinge herausle-

sen, sondern finde darin eben nur das, was das Evangelium Christi und seine Grundweissagung für alle Zeiten weissagt, — ich meine, die in jeder kritischen Epoche der Geschichte sich exemplificirenden und bewährenden, Gegenwart und Zukunft regulirenden ewigen Ordnungen der heiligen Gerechtigkeit und weisen Liebe Gottes in seinem Reiche, wonach wir Alle, so Völker wie Fürsten, unser Denken und Leben mit Furcht und Zittern heilig und gerecht einzurichten, uns aber auch der in unserer Zeit gegenwärtigen Gnade Gottes zu getrösten, und seiner Gerichte zur Strafe und Erlösung zu gewärtigen haben, — jener Gerichtstage, welche er allezeit und so auch jetzt besonders wieder hält, um das Böse zu richten und zu strafen, aber auch die Saamen oder Reste des Guten und des ihm wohlgefälligen Lebens in Gnaden sammelt, rechtfertigt und erlöst, wie in jedem Volke und Geschlecht, so auch in dem unsrigen.

Gebe Gott, dass alle Fürsten und Staatsmänner in diesem rechten Sinn und Verstand auf die apokalyptischen Stimmen, Siegel, Posaunen und Zornschaalen des göttlichen Gerichtes in unserer Zeit hören und darnach sich und die Völker regieren, auf dass Staat und Kirche je länger je mehr sich zu jener Gottesstadt vom Himmel zusammenbauen, „in welcher alle Völker in demselbigen Lichte wandeln, in welche die Könige der Erde ihre Herrlichkeit bringen, und in deren Thore nicht eingeht ein Unreines und das da Greuel thut und Lügen!“

Diess ist mein politischer Verstand von der Apokalypse oder mein apokalyptisches Bekenntniss für Dich, den Christlichen Staatsmann. Denen, die auch an dem prophetischen Worte Gottes gern alles handfest und handgreiflich haben wollen, mag es zu spirituell seyn, am Ende auch zu rationell, oder doctrinär oder nicht tief genug, — mir ist's gleichviel, wie man es nennt und schilt, wenn es nur wahr ist.

So nimm denn zum Schluss ein herzliches Lebewohl! Unseren Freundschaftsbund lass uns treu halten bis ans Ende, — aber eingeschlossen und immer fester gegründet in dem ewigen Bund unseres Herrn Jesu Christi!

Göttingen am ersten heil. Pfingsttage 1852.

Dein Lücke.

Vorrede.

Zwar nicht ins neunte Jahr, aber doch über das vierte hinaus, und nicht freywillig zu grösserer Vollendung, sondern nothgedrungen durch langwierige Krankheit habe ich diese neue Ausgabe meiner Einleitung in die Apokalypse zurückgehalten. Als ich Frühjahr 1848 mit der Herausgabe der ersten Lieferung das angefangene Werk unterbrechen musste, glaubte ich kaum, noch dasselbe vollenden zu können. Indessen hat mir Gott so weit geholfen, dass ich jetzt das Ganze wenigstens äusserlich vollendet der Oeffentlichkeit übergeben kann.

Die unfreywillige längere oder kürzere Zurückhaltung des grösseren Theiles meiner Arbeit hat das Gute gehabt, dass ich die unterdessen erschienene, gerade in den letzten Jahren ziemlich reiche apokalyptische Litteratur habe berücksichtigen und zur Förderung und Belehrung benutzen können. Irgend Wichtiges, hoffe ich, soll mir nicht entgangen seyn. Will man das Buch in dieser Beziehung eben nur ein nützliches nennen, so bin ich nicht vornehm genug, um diess Lob zu verschmähen. Es hat darin jeder sein Maass und seine Art. Allein Niemand fängt rein von vorn an und nur aus sich selber. Mehr und weniger bildet auch der genialste Forscher seine Ansicht und Ueberzeugung unter dem bedingenden Einfluss gleichzeitiger und früherer Mitforscher. Die dialektische Darstellung der ei-

genen Meinung, gleichsam im Gespräch mit Anderen, gehört zum vollen Selbstbewusstseyn, zur Wahrheit und Bescheidenheit des Schriftstellers. Mit dieser dialektischen oder kritischen Darstellung ist freylich immer eine gewisse Unbehendigkeit und hemmende Rüstzeugbeschwerung verbunden, ausserdem aber ein Streitverhältniss zu Anderen, welches die reine Kunststimmung der Composition stört. Indessen sind gerade die Untersuchungen über die Apokalypse von jeher vorzugsweise Streitfragen gewesen, welche nur durch eine eingehende Erörterung der verschiedenen Standpunkte und Richtungen zur Entscheidung gebracht werden können. Leider hat man daraus jetzt wieder theologische Parthey- und Lebensfragen gemacht und nach alter böser Gewohnheit zum Theil sehr erbitternde, ja verhetzende, wobey selbst dem Friedlichsten um der Wahrheit willen unmöglich ist, neutral zu bleiben. So habe auch ich mich genöthigt gesehen, darauf einzugehen, aber eingedenk der apostolischen Regel, dass wir mit Jedermann Frieden halten sollen, so viel an uns ist, bin ich bemüht gewesen, auch mit heftigen und zusetzenden Gegnern zu gegenseitiger Verständigung und zum Frieden in allem Anstande zu disputiren. Ist mir dennoch in der Disputation ein unschönes Wort entfallen, so nehme ich es hiermit gern zurück. Das Friedenhalten mit Jedermann aber hat nach des Apostels Wort seine Grenze, wo die Nothwehr anfängt. In diesem Falle einer wahren Nothwehr bin ich aber nur mit einem Gegner, Dr. Hengstenberg. Ich bin nicht mehr jung genug, um an den theologischen Partheystreitigkeiten des Tages besondere Lust und Freude zu haben, aber doch auch noch nicht todt genug, um jeden Schlag und Stich auf Ehre und guten Namen vor der Kirche unempfindlich und ohne Gegenwehr hinzunehmen. Dr. Hengstenberg aber hat es beliebt, seinen richterlichen Kirchenzeitungston auch in der gelehrten Verhandlung

über die Probleme der Apokalypse anzustimmen. Er scheuet sich nicht in seinem Commentar bey jeder Gelegenheit in der bittersten, bissigsten Weise meine Ehre und mein Gewissen zu verdächtigen und zu verlästern. Ich habe für Pflicht gehalten, seinen schmähsüchtigen Angriffen scharf entgegenzutreten, seine apokalyptischen Zornschalen abzuwehren, und nach dem Rechte der Nothwehr das Unehrenhafte und auch Unwehrhafte seiner Streitführung gegen mich, so wie das Fleischliche an seinen geistlichen Waffen öffentlich aufzudecken. Man kann und soll auch dem bösesten Feinde sein Recht lassen und von ihm lernen. Ich lasse ihm sein Recht der Reaction und bin mitten in der persönlichen Nothwehr gegen ihn auf alles, was er mir irgend zur Sache gesagt zu haben schien, disputirend eingegangen. Und nun mit ihm kein Wort weiter!

Bey der sorgfältigen Berücksichtigung irgend bedeutender litterarischer Erscheinungen ist die neue Ausgabe etwa um die etliche 20 Bogen der ersten Lieferung vermehrt worden. Die Geschichte der Apokalyptik überhaupt war in der ersten Ausgabe nach dem damahligen Stande der eben erst entstehenden Untersuchung darüber kürzer behandelt worden. Ihr gegenwärtiger litterarischer Reichthum und die grössere Bedeutung, welche sie unterdessen gewonnen hat, forderte eine ausführlichere genauere Erörterung. Und selbst diese hat jetzt nach den seit 1848 erschienenen Schriften darüber durch Nachträge ergänzt werden müssen. Um bey der so sehr vermehrten Bogenzahl den Gebrauch des Werkes handlicher und bequemer zu machen, ist die Einrichtung getroffen worden, dass das Ganze jetzt in zwei Abtheilungen oder Bänden mit besonderen Titeln erscheint, von denen der erste Band das erste Buch über die apokalyptische Litteratur überhaupt, ihren Begriff und ihre Geschichte, der zweyte die beyden andern Bücher über die Johanneische Apokalypse ins-

besondere, deren Form, Composition, kritische und hermeneutische Geschichte enthält.

Mein Wunsch ist allerdings, auch noch den versprochenen Commentar über die Johanneische Apokalypse herauszugeben. Es steht aber bey Gott, ob er mir dazu noch Gesundheit und Leben schenken will. Zunächst habe ich die mir von Gott in seiner Gnade noch geordnete Frist zu anderen litterarischen Arbeiten, zu denen ich verpflichtet bin, zu verwenden.

Bey aller Empfänglichkeit für Belehrung und der entschiedensten Entschlossenheit, der Wahrheit, sobald ich sie erkannt habe, es sey bey Feind oder Freund, augenblicklich die Ehre zu geben, habe ich mich doch auch durch die schärfsten Bestreitungen nicht bewogen finden können, meine Ansichten über den Verfasser, die theologische Bedeutung und Auslegung der Apokalypse im Wesentlichen zu ändern. Die erneuerte Prüfung der Gründe dafür und dawider hat mich nur von Neuem darin befestigt. Diess hängt freylich mit meinen theologischen Principien zusammen, zu denen ich mich fortwährend bekenne, ja unter den heutigen Partheystreitigkeiten entschlossener, als je. Ich habe sie nicht als Modekleid überkommen, sondern als mein eigenstes Geistesgewand in redlicher Ueberlegung und treuem Suchen nach Wahrheit mir selbst gebildet. So kann und will ich sie auch nicht wechseln nach der Mode von gestern und heute. Ich weiss so gut wie Andere, an wen ich glaube. Ich glaube aber an den Herrn, welcher von seinen Dienern in der Kirche und Theologie freyes und treues Forschen nach der Wahrheit und das muthige und unerschrocknere Ringen darnach durch Zweifel hindurch fordert und jedem redlich Forschenden nach seinem Maass und Beruf seinen Antheil an der heilsamen Wahrheit nicht vorenthält. Mögen Herr Thiersch und andere der Art meine theologische Richtung Halbheit schelten und mit Schleiermachers Incon-

sequenzen und Neanders Glaubensschwächen zusammt verdammen, — es kümmert mich nicht, es wundert mich nur. Mit diesen verklärten Männern, die ich gern meine theologischen Meister nenne, zusammengestellt und zur selbigen Hölle verurtheilt zu werden, rechne ich mir zur Ehre. Ihren unebenbürtigen und unbefugten Richtern aber beneide ich ihre Consequenz, Glaubensstärke und Ganzheit, welche zu Irving und wohl auch nach Rom führen, keinen Augenblick. Die weitere Geschichte unserer Theologie und Kirche wird über jene Männer, welche keine theologischen Päpste und Schultyrannen, aber auch keine Schwächlinge und Halblinge waren und sich auf wahre Consequenz im Denken trotz den Besten verstanden, anders richten, als die Entschiedenheits- und Consequenzfanatiker von heute. Man wird von jenen noch lange achtungsvoll und dankbar lernen, namentlich auch wahrhaft frey seyn und unbefangen forschen, wenn man diese längst vergessen und verbraucht haben wird.

Man hört jetzt viel über die Zerfahrenheit der Zeit in Kirche und Theologie klagen. Es ist das Klagemotto der starken, alles entscheidenden und durchschneidenden Partheygeister von heute. Die Klage ist leider nicht ungegründet. Aber wer hat die Zerfahrenheit angefangen und wer vermehrt sie? Nicht jene Kläger selbst? Ich frage aber, sollte jene Zerfahrenheit wirklich geheilt werden durch immer heftigeres Auseinander- und Gegeneinanderfahren, durch zelotisches Entschiedenseyn oder vielmehr Verranntseyn in Extremen von links und rechts? Nimmermehr. Ich meinestheils halte es mit jener uralten Gesundheitslehre und jenem uralten Heilverfahren der Kirche und Theologie, von welchem St. Paulus schreibt 1. Kor. XIII. Von Ursprung an auf die Wahrheit in Weisheit und Liebe und gegenseitiger Gerechtigkeit gestellt und angewiesen, hat die Kirche in diesem Lebenscentrum auch ihre unver-

siegliche Quelle wie ihres gesunden Wachsthumes, so auch aller wahren Heilkräfte für jede Krankheit und jeden Schaden. Diess ist und bleibt mein Bekenntniss, sollte es auch das Bekenntniss der von den Extremen geschmäheten gerechten Mitte seyn.

In und aus diesem Bekenntniss habe ich mein Buch geschrieben, dessen Unvollkommenheit ich mir bey allem Fleiss demüthig bewusst bin. Möge der Herr es zum Nutzen und Frommen seiner Gemeinde segnen, eben so viel es Theil hat an seiner ewigen freymachenden Wahrheit!

Meinem verehrten Collegen, Herrn Professor Lünemann, sage ich für den mühevollen Freundschaftsdienst, welchen er mir bey der Correctur des Werkes zu leisten die Güte gehabt hat, so wie meinem lieben jungen Freunde, Herrn Repetent Messner, für die geschickte Anfertigung der Inhaltsübersicht hiermit öffentlich meinen herzlichsten Dank.

Dr. Lücke.

Uebersicht des Inhaltes.

Seite

§. 1. Aufgabe und Eintheilung 1—6
Schwierigkeit des Verständnisses der Apokalypse (S. 1). — Bedürfniss einer besonderen Einleitung in dieselbe (S. 2). — Motivirte Aufstellung der drei isagogischen Hauptaufgaben (S. 3—6).

ERSTES BUCH. Der Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur 9—342

§. 2. Litteratur der Untersuchung 9—16
Die Untersuchung über das Verhältniss der Apokalypse zu der ihr vorangehenden apokalyptischen Litteratur erst der neueren Zeit angehörig (S. 10). — Die ersten Anfänge derselben bei Chr. A. Crusius (S. 10), die weitere Fortführung bei Semler, Corrodi, Kleuker (S. 10. 11.) — Verhältniss von Herder, Eichhorn und Bertholdt zu dieser Untersuchung (S. 11. 12. 13). Neue Anregung durch Richard Laurence, den Herausgeber der Aethiopischen Uebersetzungen mehrerer apokryphischen apokalyptischen Schriften (S. 13). — Damit zusammentreffende Förderung der Untersuchung durch Nitzsch und Ewald (S. 14), durch A. G. Hoffmanns Bearbeitung der Apokalyptiker (S. 14), und die verschiedenen neueren Forschungen über den alttestam. Prophetismus (S. 14. 15) und nach einer besondern Seite hin durch Gfrörer und Dorner (S. 15. 16).

Erstes Capitel. Erörterung des Begriffs oder Theorie der Apokalyptik 17—39

§. 3. Namen und Begriff der Apokalypse und Apokalyptik überhaupt 17—25
Die verschiedenen Benennungen der apokal. Schriften (S. 17. 18). — Entwickelung des Begriffs der alttestam. Apokalypsis (S. 18—20). — Entwickelung des neutestam. Begriffs der Apokalypsis nach seinem weiteren und engeren Sinne (S. 20—24.) — Unterscheidung der objectiven und subjectiven Seite in der eschatologischen Apokalypsis (apokalyptische Manifestation und Inspiration) (S. 24. 25).

§. 4. Verhältniss der Begriffe ἀποκάλυψις, ὀπτασίαι oder ὅρασις und προφητεία. Nähere Bestimmung der pneumatischen Form der Apokalypse vom neutestam. Standpunkte . . . Seite 26—31

Die verschiedenen Bezeichnungen der pneumatischen Thätigkeiten bei Paulus (S. 26). — Bestimmung des Verhältnisses von ἀποκάλυψις und γνῶσις (S. 27), von ἀποκάλυψις und ὀπτασίαι (S. 27. 28), des Verhältnisses der ἀποκάλυψις zur γλῶσσα, προφητεία und διδαχή (S. 28. 29). — Die προφητεία als die wesentliche Darstellungsform der ἀποκάλυψις (S. 29). — Unterscheidung einer zwiefachen Form der προφητεία, der Glaubens- und Hoffnungsprophetie, und der verschiedene Stil dieser beyden Formen (S. 29. 30).

§. 5. Vergleichung der biblischen Apokalyptik u. der hellenischen Mantik 31—34

Unterscheidung eines weiteren und engeren Sinnes in dem Begriffe der μαντεία im hellenischen Polytheismus (S. 32) und Bestimmung des Verhältnisses der μαντεία im engeren Sinne zur προφητεία (S. 31. 32). — Das Verhältniss zwischen der polytheistischen μαντεία und προφητεία und der theocratischen ἀποκάλυψις und προφητεία erörtert a) nach ihrer Verschiedenheit in Inhalt und Impuls, b) nach ihrer Gleichheit in der Erscheinungsform (S. 33. 34.)

§. 6. Die Verbindung von Weissagung und Geschichte in der Apokalyptik 34—36

Verhältniss der eschatologischen Apok. zur Geschichte, die innige Zusammengehörigkeit von Geschichte u. Weissagung (S. 35). — Die eigenthümliche apokalyptische Behandlungsweise der Geschichte im Unterschiede von der kritischen (S. 35. 36).

§. 7. Das Wesentliche und Wirkliche, Nothwendige und Zufällige, Idee und Symbol oder Bild in der Apokalypse 36—39

Die ausschliessliche Beziehung der biblischen Apokalyptik auf die wesentliche Zukunft des Reiches Gottes (S. 36. 37). — Verhältniss des apokalyptischen Bildes, Symbols zur apokalyptischen Idee und Wahrheit (S. 38). — Verhältniss der Philosophie der Geschichte zur Apokalyptik (S. 39).

Zweytes Capitel. Geschichte der apokalyptischen Litteratur 40—342

§. 8. Die Entstehungsepoche der apokalyptischen Litteratur im Unterschiede von der prophetischen im A. T. Die Danielische Apokalypse 40—60

Seite

Der Anfangs- und Endpunkt der apokalyptischen Litteratur (S. 40). — Abfassungszeit der Danielischen Apokalypse (S. 41). — Entwicklung des Inhaltes derselben (S. 41—48). — Die Grundeigenthümlichkeit der Danielischen Apokalypse im Unterschiede von der alttestam. Prophetie (S. 49—51). — Die anderweitigen apokalyptischen Eigenthümlichkeiten der Danielischen Composition (S. 51—53). — Erklärung des Ueberganges der alttestam. Prophetie in die Apokalyptik (S. 53—55). — Der Einfluss der altpersischen Religion auf die Entwicklung der Jüdischen Religionsideen (S. 55—58). — Der daraus entstehende Assimilationsprocess der Jüdischen und Persischen Eschatologie (S. 58—59). — Nähere Bestimmung dieses Einflusses der Persischen Eschatologie auf die Jüdische Prophetie (S. 60).

§. 9. Die Danielische Periode der Jüdischen apokalyptischen Litteratur bis zur Christlichen Epoche 61—66

Einfluss der Danielischen Apokalypse auf die Entwicklung der Jüdischen Messiashoffnungen (S. 61). — Einfluss derselben auf die Bildung anderweitiger apokalyptischer Productionen (S. 62. 63). — Einfluss des Daniel auf die Palästinensische Apokalyptik (S. 63. 64). — Die Apokalyptik des Alexandrinischen Judenthums (S. 64. 65).

§. 10. Die sibyllinische Apokalyptik der Juden in der Danielischen Periode 66—89

Charakteristik der einzelnen sibyllinischen Orakel (S. 66—81). — Das älteste Produkt der Jüdischen Sibyllistik im 3. Buche der Galläischen Sammlung (V. 35—746). — Darstellung des Inhaltes desselben (S. 66—76). — Ueber den Verfasser des ersten Stückes desselben (S. 67. 68). — Die zwey Orakel aus dem zweyten Jahrhundert vor Christus (Buch 5, 260—285 und 484—531). Inhalt derselben (S. 76—78). — Die Orakel aus der Zeit kurz vor Christi Geburt. Inhalt derselben (S. 78—81). — Entstehung, Charakter und Werth der Jüdischen Sibyllistik überhaupt (S. 81—89). — Versuch, den Process der Verschmelzung Griechischer Sibyllinen und Hebräischer Prophetieen unter den Alexandrinischen Juden zu erklären (S. 87—89).

§. 11. Das Buch Henoch 89—144

Litterärgeschichte desselben (S. 89—92). — Darstellung des Inhalts (S. 93—109). — Die sprachliche Originalität des Buches. Verhältniss des Aethiopischen Textes zu dem Griechischen (S. 109. 110). — Verhandlung der Frage, ob der Griechische Text Original sey, oder Uebersetzung aus dem Hebräischen (S. 110—113). — Ob und in wiefern der Aethiopische Text ein ursprüngliches

Seite
Ganze, das Werk Eines Verfassers sey? (S. 113—116). — Ueber den Verfasser, die Zeit und den Ort der Abfassung (S. 117—144). — Henoch und Noah nur die fingirten apokalyptischen Personen (117—119). — Ob Henoch der vorchristlichen oder der nachchristlichen Jüdischen Litteratur angehört? (S. 120. 121). — Die apokalyptischen Andeutungen des Buches über seine Zeitverhältnisse (S. 123—141). — Resultat dieser Untersuchung (S. 141—142.) — Ueber den Entstehungsort des Buches (S. 142. 143). — Die Entscheidung der Frage, ob der Griechische Text eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sey? (S. 144).

§. 12. Das vierte Buch Esra 144—212

Die verschiedenen Benennungen des Buches (S. 145. 146). — Die verschiedenen Texte, in denen dasselbe vorhanden ist und der Charakter derselben (S. 146—152). — Ob der Griechische Text als das Original oder als Uebersetzung aus dem Hebräischen anzusehen sey? (S. 152—154). — Die ursprüngliche Gestalt des Griechischen Textes (S. 154—158). — Darstellung des Inhaltes (S. 158—185). — Ueber die späteren Zusätze des Lateinischen Textes und die Zeit ihrer Entstehung (S. 185—187). — Ob das Hauptwerk ein Produkt der Jüdischen oder Judenchristlichen Apokalyptik sey? (S. 189—193). — Der gegenwärtige Stand der Untersuchung (S. 189). — Die Interpolationen des gegenwärtigen Textes (S. 192. 193). — In welcher Zeit und unter welchen bestimmten historischen Verhältnissen das Buch Esra entstanden sey? (S. 193—209). — Ueber das Vaterland des Buches (S. 211—212) u. den Entstehungsort der späteren Zusätze. (S. 212).

§. 13. Die Christliche Apokalyptik, ihre Epochen und Perioden 213—230

Christus das Ende der alttestamentlichen Prophetie und Apokalyptik und Grund und Anfang der neutestamentlichen (S. 213). — Die eschatologischen, apokalyptischen Aussprüche und Reden Jesu, deren Grundgedanken und Verhältniss zu den Jüdischen prophetischen und apokalyptischen Vorstellungen der Zeit (S. 214—218). — Die eschatologische Prophetie der Apostel (S. 218). — Unterscheidung zwischen der Judenchristlichen und Paulinischen Richtung und Weise (S. 218—222). — Die Eigenthümlichkeit der Christlichen Apokalyptik im Allgemeinen (S. 223—224). — Ueberblick über den historischen Verlauf der apokalyptischen Litteratur nach Christus (S. 224—230), und zwar a) über die Jüdische Apokalyptik nach Christus (S. 225—228) und b) über den Charakter und Verlauf der Christlichen apokalyptischen Litteratur (S. 228—230).

§. 14. Uebersicht der Christlichen apokalypti-

schen Litteratur. Notizen und Fragmente der verloren gegangenen apokal. Schriften . Seite 231—248

Plan des Ganzen (S. 231). — Litterarische Uebersicht der Notizen und Fragmente der verloren gegangenen apokalyptischen Schriften in drey Classen (S. 231—248); a) derjenigen, welche einer alttestamentlichen Person zugeschrieben werden (S. 231—235); b) derjenigen, welche auf das vorchristliche, ausserbiblische Prophetenthum zurückgehen (S. 236 — 240), und c) derjenigen, welche einer neutestamentlichen, insbesondere apostolischen Person beygelegt werden (S. 240—248).

§. 15. Die Christlichen Sibyllinen . . . 248—274

Ueber die Christlichen sibyllinischen Orakel im Allgemeinen (S. 248 — 253). — Erste Spuren derselben (S. 249—250). — Ueber die Beschaffenheit der gegenwärtigen Orakelsammlung der acht Bücher (S. 251—253).

Charakteristik der einzelnen Christlichen Orakel der acht Büchersammlung nach der Zeitfolge (S. 253—274). — Das älteste Christliche Orakel im vierten Buche (S. 253—255). Inhalt desselben (S. 253). — Verhältniss zur Johanneischen Apokalypse des N. T. (S. 254). — Ueber den Verfasser und die Zeit der Abfassung desselben (S. 255). — Ueber die Orakelsammlung des fünften Buches. Ueber den Charakter, die Zeit der Entstehung desselben (S. 255—258). — Das 8te, 7te und 6te Buch (S. 258—260). — Das 1ste und 2te Buch (S. 260—268). — Inhalt derselben (S. 260 — 266). — Abfassungszeit derselben (S. 267. 268). — Muthmasslicher Entstehungsort (S. 268). — Charakteristik der anderweitigen sibyllinischen Productionen der Kirche (S. 269 — 274). — Das 11te Buch der gegenwärtigen Sammlung. Vermuthung über das Verhältniss desselben zu dem 12ten (S. 269 — 271). — Das 12te Buch. Ueber den Verfasser und die Zeit seiner Abfassung (S. 271. 272). — Das 13te und 14te Buch (S. 273—274).

§. 16. Die Himmelfahrt und die Vision des Propheten Jesaias, Ἀναβατικόν, Ὅρασις Ἡσαΐου 274—302

Litterärgeschichte dieser apokryphischen Schrift (S. 274 —279). — Die verschiedenen Texte derselben (S. 279—281). — Analyse des Inhaltes (S. 281—293). — Untersuchung über die Entstehung und den historischen Charakter derselben in Bezug auf ihre Gestalt in der Aethiopischen Uebersetzung. Verhältniss des ersten Stückes dieser Uebersetzung zu dem zweiten (S. 293—296). — Die ursprüngliche Gestalt des μαρτύριον (S. 296). — Die Zeit der Entstehung des Christlich interpolirten μαρτύριον (S. 297). — Untersuchung über die Zeit der Entstehung und den Charakter der ὅρασις (S. 297 — 301). — Resultat dieser Untersuchung (S. 301).

§. 17. Die apokryphische Apokalypse des Johannes Seite 302—308

Notiz über die Litterärgeschichte derselben (S. 302). — Inhalt (S. 303—306). — Die Frage nach der Echtheit derselben und über die Zeit ihrer Entstehung (S. 306—308). — Veranlassung und Zweck derselben (S. 308).

§. 18. Die apokalyptische Idee in der nicht apokalyptischen patristischen Litteratur. Die Testamente der 12 Patriarchen und der Hirt des Hermas 309—342

Der Einfluss der chiliastischen Vorstellung in der Christlichen Apokalyptik auf die älteste Kirche (S. 309—321). — Die chiliastischen Vorstellungen der Jüdischen Apokalyptik (S. 310—312). — Die Modificationen der Jüdischen eschatologischen Vorstellungen in den eschatologischen Reden Christi (S. 312—313) — Die geistigere chiliastische Idee in der kanonischen Apokalypse (S. 314—315). — Der sinnliche Chiliasmus der älteren Kirche (S. 315—317.) — Der Chiliasmus des Papias und Cerinth (S. 317—318). — Die chiliastische Denkweise in dem Briefe des Barnabas (S. 318). — Die chiliastische Denkweise Justins des Märtyrers (S. 318—319). — Die chiliastische Denkweise des Irenäus und Tertullian (S. 319—321). — Der Einfluss des Montanismus auf die Entwicklung der apokalyptischen Idee überhaupt und des Chiliasmus insbesondere (S. 321—426). — Princip des Montanismus (S. 322). — Gebrechen desselben (S. 323—326). — Kampf der Kirche gegen die Montanistische Apokalyptik (S. 327—333). — Origenes und Dionysius von Alexandrien als Vertreter einer geistigeren Richtung gegenüber der vulgären apokalyptischen und chiliastischen Denkweise (S. 328—330). — Die geistigere apokalyptische Theorie des Augustin (S. 331—333).

Charakteristik derjenigen patristischen Schriften, welche, ohne eigentliche Apokalypsen zu seyn, einen mehr oder weniger bedeutenden apokalyptischen Inhalt haben (S. 333—342). — Die Testamente der 12 Patriarchen (S. 334—337). — Verfasser, Zeit der Abfassung, Zweck und apokalyptische Darstellung der Schrift (S. 334—337). Der Hirt des Hermas (S. 337—342). — Die Zeit der Abfassung und den Charakter desselben (S. 337—338). — Der Zusammenhang und Inhalt der 3ten und 4ten Vision und des 9. Gleichnisses (S. 338—342). — Grundgedanke des Buches (S. 342).

ZWEYTES BUCH. Die Johanneische Apokalypse. Insonderheit die litterarische Charakteristik und kanonische Werthbestimmung derselben 345—1070

Seite

§. 19. Aufgabe und Eintheilung 345—346

Erstes Capitel. Litterarhistorische Charakteristik der Johanneischen Apokalypse nach Inhalt und Form 347—418

§. 20. Schematische Darstellung des Inhalts 347—365

Inhalt des ersten Haupttheils Cap. I—III. (S. 348—349). des zweyten Haupttheils Cap. IV—XXII, 5, (S. 349—364). des Epilogs (S. 364—365).

§. 21. Der Grundgedanke 365—372

Historische Fassung des Grundgedankens (S. 365—366). — Die anderweitigen Auffassungen desselben (S. 367—372): die ältere unhistorische Fassung desselben (S. 367—368), die einseitige Beziehung auf das Jüdische Volk (S. 368—369), auf Rom, (S. 370—371), die abstracte Auffassung des Grundgedankens bey Eichhorn (S. 371—372).

§. 22. Der Hauptzweck 372—374

Bestimmung des Hauptzweckes (S. 372—374). — Die unrichtige Bestimmung desselben von Seiten der älteren unhistorischen und der neueren rationalistischen Auslegung (S. 373—374).

§. 23. Die litterarische Form der Apokalypse. Sie ist kein dramatisches Gedicht 374—392

Die Briefform in der Apokalypse (S. 375). — Ob die Briefform für die wesentliche Litteraturform in der Apokalypse zu halten sey (S. 376). — Verhältniss der Briefform in derselben zur apokalyptischen Hauptform (S. 377). — Verhältniss der apokalyptischen Form in der Joh. Apokalypse zu der des Daniel und der alttestam. Propheten überhaupt (S. 377—378). — Die Form der Apokalypse und die classischen Kunstformen (S. 379—380). — Die Auffassung der Form der Apokalype von David Paräus und Hartwig (S. 380—381). — Die Hypothese von Eichhorn über die Form derselben (S. 382—388). — Untersuchung der Frage, ob die classischen Kunstformen überhaupt sich in dem jüdischen Volke entwickeln konnten (S. 388—391).

§. 24. Die künstlerische Composition und Oeconomie der Apokalypse 392—418

Die Berechtigung, in der Apokalypse nach der menschlichen Darstellungsform, insbesondere der Kunstform in der Composition zu fragen (S. 393—395). — Untersuchung der beyden Fragen, ob die apokalyptischen Visionen nur zur poetischen Darstellungsform gerechnet werden dürfen (S. 396—399), und ob die poetische Fiction gar keinen Antheil an der Darstellung der

Seite

Apokalypse hat (S. 399—400). — Analyse der Johanneischen Apokalypse als eines Kunstwerkes (S. 401—416). — Die äussere Form der Composition der Apokalypse (S. 401—408) und zwar: die prophetische Ekstase und Vision in der Apokalypse (S. 401—402), die symbolische Darstellungsweise derselben (S. 402—404), die Kunst des Verfassers in der symmetrischen Anordnung nach bestimmten Zahlen (S. 404—408). — Die mehr innere Form der künstlerischen Composition der Apok. (S. 409—416). — Die Bedeutung der Apok. für die Geschichte der christlichen Poesie (S. 416—418).

Zweytes Capitel. Ueber die apostolische Authentie der Johanneischen Apokalypse . 419—887

§. 25. Eintheilung.

Erster Abschnitt. Ueber die besondere historische Bestimmung und Veranlassung der Johanneischen Apokalypse 420—440

§. 26. Die besondere historische Bestimmung der Joh. Apok., oder über die sieben apokalyptischen Gemeinden, denen dieselbe zunächst bestimmt ist 420—433

Untersuchung der Frage, ob in der Apok. eine bestimmte historische Beziehung auf die sieben Gemeinden angenommen werden darf (S. 421—422), und warum Johannes gerade jene sieben Gemeinden in seinem Kreise ausgewählt hat (S. 422—425). — Die Hypothese Harenbergs und Herders über den ursprünglichen Leserkreis der Apok. (S. 425—427). — Ueber das Gesetz der Anordnung der sieben Gemeinden (S. 427—429). — In welchem Sinne die sieben Briefe an die Engel der Gemeinden gerichtet sind? (S. 429—433).

§. 27. Veranlassung 433—440

Die Veranlassung zur Abfassung der Apok. in dem Zustande der sieben Gemeinden (S. 434—436), und in den historischen Verhältnissen der damaligen Zeit überhaupt. Der Eindruck der Neronischen Verfolgung (S. 436—440).

Zweyter Abschnitt. Die Originalsprache, der Griechische Sprachcharakter und die Textesgeschichte der Johanneischen Apokalypse . 440—491

§. 28. Die Originalsprache 440—448

Kennzeichen der Griechischen Originalität (S. 441—442). — Die Hypothese Harenbergs über die Originalsprache der Apok. (S. 442—443). — Zweifel von J. D. Michaelis an der Griech. Originalität (S. 443). — Boltens Hypothese über die Ursprache der Apok. (S. 443—444).

— Die Art des Gebrauchs der Alexandrinischen Uebersetzung in den Citaten aus dem Alt. Test. (S. 444—448). Seite

§. 29. Der Sprachcharakter. 448—464

Richtige Stellung der Frage (S. 449). — Die verschiedenen Arten der Anomalien der apokalyptischen Sprache (S. 449—450). — Die Anomalien in Bezug auf die Syntax des Verbum (S. 451—455), die Syntax des Nomen (455—457). — Der Gebrauch der Conjunctionen und Partikeln in der Apokalypse (S. 457—459). — Die Anomalien und Eigenthümlichkeiten in der Bildung, Relation und Folge der Sätze (S. 459—462). — Die Inconcinnität und Anomalie des Genus und Numerus (S. 462—464).

§. 30. Die Geschichte und Kritik des Textes 464—491

Die besonderen Schwierigkeiten in der Constituirung des apokalyptischen Textes (S. 466). — Die Geschichte des Textes in den ersten vier Jahrhunderten (S. 467—468). Der Text und Commentar des Andreas und Arethas (S. 468—473). — Die Lateinische Uebersetzung vor Hieronymus (S. 473—474). — Die Revision derselben durch Hieronymus (S. 474—476).

Die Erasmischen Ausgaben des N. T. (S. 477—478). — Die Opposition der Englischen Theologen gegen den text. rec. — Der Cod. Alex. (S. 479—480). — Rich. Bentleys und J. A. Bengels Verdienste um die neutest. Texteskritik überhaupt und die der Apokalypse insbesondere (S. 476—477) und ihre Reformation des apokalyptischen Textes (S. 481—483). — Griesbachs und Lachmanns Texteskritik und kritische Grundsätze (S. 483—487). — Vergleichung des Textes von Tischendorf und Lachmann in einem bestimmten Abschnitte (S. 488—490).

Dritter Abschnitt. Ueber den Verfasser oder die Johanneische Authentie der Apok. . 491—802

§. 31. Das theologische Moment dieser Untersuchung 491—492

Feststellung des richtigen Gesichtspunktes für die folgenden Untersuchungen und die einseitigen Beantwortungen dieser Frage (S. 491—492).

§. 32. Litterarische Geschichte der Untersuchung und Bezeichnung ihres gegenw. Standes . 492—508

Zeit der Entstehung der wissenschaftlichen Untersuchung über die Authentie der Apokalypse (S. 492). — Das Urtheil von Erasmus, Carlstadt und Luther (S. 493—494).

Stillstand der historischen Kritik der Apokalypse im 16. und 17. Jahrhundert und die Ursachen desselben (S.

494—495). — Erste Anfänge einer gründlicheren kritischen Untersuchung in der Englischen Kirche (S. 495—496). — Abauzits Kritik der Joh. Authentie (S. 496—498). — Twells Vertheidigung derselben (S. 498). — Die Angriffe der Semlerschen Schule auf die Joh. Authentie der Apok. und die neueren Vertheidigungen derselben (S. 499—502). — Der Einfluss Herders u. Eichhorns auf die Auslegung der Apok. und die Bestimmung dieser Frage (S. 502—503). — Der gegenwärtige Stand der Richtungen in der Kritik über den Verfasser der Apokalypse (S. 504—508). Seite

§. 33. Exegetische Erörterung der Andeutungen der Apokalypse über ihren Verfasser . . 508—516

Die Ueberschrift der Apokalypse, über die Authentie derselben, ihr Alter und ihre verschiedenen Formen (S. 508—510). — Ob die Apokalypse nicht selbst ihren Verfasser näher bezeichnet? Erörterung von I, 1. I, 2. I, 9. 10.) (S. 510—515). — Resultat.

§. 34. Die kirchliche Tradition über den Verfasser der Apokalypse. Die periodische Eintheilung derselben 516—518

§. 35. Erste Periode der kirchlichen Tradition. Polykarp, Papias, und der Verfasser des zweyten Petrinischen Briefes . 518—548

Ob in dem Briefe des Polykarp an die Philipper Spuren von dem Gebrauch der Apokalypse zu finden seyen, mit besonderer Berücksichtigung von Cap. VI. dieses Briefes (S. 519—522). — Ob in dem Martyrium Polyc. Hinweisungen auf die Apokalypse gefunden werden? (S. 522—523). — Ob Polykarp als mittelbarer Zeuge für die Apokalypse betrachtet werden könne (S. 524). — Die Berufung des Andreas und Arethas auf Papias als Zeugen für die Joh. Authentie der Apokalypse (525—527). — Das Schweigen des Eusebius darüber (S. 527). — Ob Papias die von Andreas citirten Stellen in bestimmter hermeneutischer Beziehung zu der Stelle Apoc. XII, 7 ff. geschrieben habe (S. 527—532). — Die Stelle des Eusebius über Papias (S. 535—537). — Die Bedeutung, welche dem Zeugniss des Andreas zukommt (S. 537—539). — Untersuchung der Frage, ob der Presbyter Johannes und der Apostel zwey verschiedene Personen seyen (S. 540—545). — Das Schweigen des Hermas und des Verfassers des zweyten Petrinischen Briefes über die Apokalypse (S. 546—548).

§. 36. Zweyte Periode der kirchlichen Tradition. Justin der Märtyrer . . . 548—562

Echtheit und Abfassungszeit des Dial. c. Tryph. (S. 549).

Seite

— Das Zeugniss des Justin im Zusammenhange (S. 549—550). — Werth des Zeugnisses desselben (S. 550—553). — Ob die Worte: εἷς τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ von späterer Hand sind? Erweis der Echtheit derselben gegen Rettig (S. 553—557). — Ob Justin und Irenäus Commentare über die Apokalypse geschrieben haben?

§. 37. Die Zeugnisse des Melito, Theophilus, Apollonius und der Gemeinden von Lyon und Vienne 562—571

Ursachen des häufigeren Gebrauchs der Apokalypse seit Justin (S. 562—563). — Ueber das Zeugniss des Melito (S. 563—565.), des Theophilus (S. 565—566), der Gemeinden von Lyon u. Vienne (S. 567—568). — Ob in dem Briefe des Polycrates bey Eusebius V, 24. ein Zeugniss für die Joh. Authentie der Apokalypse enthalten sey (S. 568—571).

§. 38. Das Zeugniss des Irenäus . . . 571—576

Das Zeugniss des Irenäus im Zusammenhange (S. 571—572). — Werth dieses Zeugnisses (S. 572—573). — Ob Irenäus historische Gründe für die Johanneische Authentie gehabt habe (S. 574—575).

§. 39. Streit der Meinungen seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts 577—605

Geltung der Apokalypse bey den Montanisten und Tertullian insbesondere. Werth des Zeugnisses des letzteren (S. 576—578). — Der Widerspruch der Aloger gegen die Joh. Authentie (S. 578—582). — Das Zeugniss des Presbyter Cajus bey Eusebius und Werth desselben (S. 582—589). — Das Zeugniss des Clemens Alex. und Origenes für die Joh. Authentie (S. 589—591). — Das Zeugniss des Hippolytus (S. 591—594). — Das Urtheil der Röm. Kirche über die Apokalypse. Das fragm. anonym. bey Muratori (S. 594—597). — Das Urtheil der Lat. Afrikanischen Kirche im dritten Jahrhundert (S. 597). — Das Urtheil der Syrischen Kirche. Das Fehlen der Apokalypse in der Peschito. Ursachen desselben. Ueber die Zeit der Abfassung der Peschito (S. 597—605).

§. 40. Dionysius v. Alexandrien und sein kritisches Urtheil über die Apokalypse . 605—621

Veranlassung des Zeugnisses des Dionysius (S. 606—607). — Das Zeugniss selbst im Zusammenhange (S. 608—613). — Charakter und Bedeutung desselben (S. 613—620). — Die Stelle des Dionysius in dem Briefe an den Hermannon über die Apokalypse (S. 620—621).

§. 41. Dritte Periode der kirchlichen Tradition. Des Eusebius von Cäsarea Unentschiedenheit über den Verfasser der Apokalypse . . 621—628

Stellung der Kirche zur Kritik des Dionysius und die Ursache des geringen Einflusses derselben auf das Urtheil über die Apokalypse (S. 622—624). — Das Zeugniss des Eusebius (S. 624). Erklärung des Schwankens desselben in seinem Urtheile über die Apokalypse (S. 624—628). Seite

§. 42. Die kirchliche Tradition im vierten Jahrhundert 628—638

Das Urtheil der Griechischen Kirche (S. 629—634). — Der Widerspruch des Cyrill von Jerusalem. Synode von Laodicea (S. 630 — 632). — Das Urtheil des Gregor von Nazianz (S. 632 — 633), des Chrysostomus und Epiphanius (S. 633). — Ephraem der Syrer (S. 634). — Das Urtheil der Abendländischen Kirche (S. 634—638). Die Synoden von Hippo und Carthago (S. 635). — Das Urtheil des Augustin und des Hieronymus (S. 636—638).

§. 43. Vierte Periode der kirchlichen Tradition 638—651

Das Urtheil der Abendländischen Kirche in dieser Periode (S. 638—641). — Das Urtheil der Griechischen Kirche. — Die Antiochenischen Theologen, insbesondere Theodor von Mopsuestia und Theodoret. (S. 642—644). — Weitere Geschichte der Apokalypse in der Syrischen Kirche und die verschiedenen Richtungen in derselben (S. 644—646). — Die Kleinasiatische Kirche. Der Commentar des Andreas und Arethas (S. 646—647). — Weitere Geschichte der Apok. in der Griechischen Kirche. Kosmas Indicopleustes. Die Trullanische Synode. Johannes von Damascus. Nicephorus (S. 647—651).

§. 44. Die Tradition und die Kritik . . 651—657

Resultat der bisherigen Untersuchungen über die kirchliche Tradition. — Grad der Gewissheit, den die Geschichte derselben gewährt. Werth und Bedeutung des Zeugnisses des Justin, Irenäus und Dionysius von Alexandrien. — Berechtigung der inneren Kritik in dieser Frage (S. 651—657).

§. 45. Anordnung der kritischen Frage . 657—659

Stand der Untersuchung in der gegenwärtigen Zeit. Die dreyfache Hauptmeinung über die Authentie der Apokalypse. Aufgabe für die folgenden Untersuchungen (S. 657—659).

§. 46. Der schriftstellerische Charakter der Apokalypse in Vergleichung mit den übrigen Joh. Schriften des N. T. 659—662

Seite

§. 47. Vergleichung der Sprachcharaktere der Apokalypse und der übrigen Johanneischen Schriften 662—680

Urtheil des Dionysius von Alexandrien über diese Sprachverschiedenheit (S. 662—663). — Die Erklärung der Sprachverschiedenheit von Seiten der Vertheidiger der kirchlichen Tradition, die Erklärung aus der Verschiedenheit der Abfassungszeit und die Erklärung aus der Verschiedenheit der Schriftgattung (S. 663—669). — Sprachcharakter der Apokalypse im Vergleich zum Evangelium und dem ersten Briefe. Die Verschiedenheit selbst in den verwandten Elementen (S. 670—680). — Resultat (S. 680).

§. 48. Die schriftstellerische Verschiedenheit in der Darstellungsweise der Apokalypse und der übrigen Johanneischen Schriften . . . 680—707

Verschiedenheit in den von den Vertheidigern der kirchlichen Tradition angeführten Aehnlichkeiten (S. 682—683). — Vergleichung der apokalyptischen Briefe mit den Johanneischen Briefen (S. 684—687). — Der Unterschied der Darstellungsweise der Apokalypse als einer jüdisch gelehrten und künstlichen von der Darstellungsweise in den Evangelien und den Briefen (S. 688—707). Kurze Geschichte dieser Frage (S. 689—690). — Einfluss der Rabbinischen Schriftgelehrsamkeit auf die apostolische Lehrweise (S. 690). — Die verschiedenen Richtungen in der neutest. Litteratur in dieser Beziehung (S. 691). — Die Spuren der Rabbinischen Gelehrsamkeit in der Apokalypse (S. 692—695). — Ueber die Zahlenmystik, Typik oder Symbolik in der Apokalypse im Verhältniss zum Evangelium des Joh. (S. 696—702). — Die Beziehungen auf das A. T. in der Apokalypse in Vergleich zu denen im Joh. Evangelium und den Briefen (S. 702—705). — Composition der Apokalypse und die des Joh. Evangeliums (S. 705—707).

§. 49. Die comparative Gedanken- und Lehrbegriffscharakteristik der Apokalypse . . 707—744

Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Eschatologie der Apokalypse und der übrigen Johanneischen Schriften im Allgemeinen (S. 709—712). — Bestimmungen dieses Unterschiedes im Einzelnen. Untersuchung der Frage, ob die Eschatologie des Evangeliums von der des ersten Briefes verschieden sey (S. 712—716). — Die eschatologischen Vorstellungen des Joh. Evangeliums u. Briefes (S. 716—718). — Die eschatologische Vorstellungsweise in der Apokalypse (S. 719—720). — Vergleichung beider (S. 720—724). — Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Evangelisten und dem Apokalyptiker nach den einzelnen eschatologischen Hauptbe-

Seite

griffen. Die verschiedene Auffassung von den beyden Trägern des eschatologischen Kampfes, Christus und Satan (S. 724—726). — Verschiedenheit in der Auffassung des Kampfes zwischen Christus und dem Weltfürsten (S. 726—727). — Die Differenz in der Auffassung der ἐσχάτη ἡμέρα (S. 727—734). — Unterschiede zwischen der Apokalypse und den Joh. Schriften, welche mit der Eschatologie nicht unmittelbar und nothwendig zusammenhängen (733 ff.): Verschiedene Bestimmung des Gottes- und Logosbegriffes in beyden (S. 734—736). — Verschiedene Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum (S. 736—740). — Die Differenz in der Lehre von den Engeln (S. 740—742). — Verschiedenheit in den paränetischen Motiven und der Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes (S. 741—744).

§. 50. Das kritische Dilemma als Resultat aus dem Bisherigen 744—747

Analogie und Verschiedenheit zwischen dem Verhältniss des Briefes an die Hebräer zu den paulinischen und der Apokalypse zu den Joh. Schriften (S. 745—746). — Ob der Apokalypse ein apokalyptisches Factum im Leben des Apostels Johannes zu Grunde liegt? (S. 746—747).

§. 51. Ob die Apokalypse das Werk des Zwölfapostels Johannes, die übrigen Joh. Schriften des N. T. aber von einem anderen, späteren Johannes verfasst seyen 747—778

Der Zusammenhang dieser Ansicht mit der kritischen Richtung und Methode der Schule von Dr. Baur in der Behandlung der ältesten Kirchengeschichte überhaupt. Die Voraussetzungen dieser Geschichtsbetrachtung (S. 748—751). — Die Beweisführung dieser Schule (S. 751—753). — Prüfung des traditionellen Argumentes in dieser Beweisführung (S. 755—763). — Prüfung der anderweitigen Argumente in derselben (S. 763—768). — Die Argumentation dieser Schule gegen die apostolisch-johanneische Echtheit des Evangeliums. Ueber die Differenz zwischen dem Johanneischen Evangelium und den synoptischen Evangelien (S. 769—771). — Ueber die Composition des johanneischen Evangeliums (S. 771—774). — Die Tradition über die spätere Ephesinische Lebensperiode des Apostels (S. 775—778).

§. 52. Ob Johannes Markus der Evangelist der Verfasser der Apokalypse sey 778—796

Die Markushypothese bey Dionysius (S. 780—781). — Die Begründung dieser Hypothese bey Hitzig (S. 781—783). — Die Voraussetzungen dieser Hypothese: die St. Galler Handschrift der Evangelien (S. 784—786).

Ob Markus in dem echten hebraisirenden Text die Quelle der beiden andern Evangelisten sey (S. 786—787). — Die Apokalypse und das Evangel. des Markus in sprachlicher Hinsicht (S. 787—788). — Ob die schriftstellerische Identität beyder aus dem Lehrinhalte (S. 788—792) und der Composition geschlossen werden kann? (S. 792—795.) — Die Beweisführung dieser Hypothese aus der Gesch. des Joh. Markus (S. 795—796). Seite

§. 53. Ob Johannes Presbyter der Verfasser der Apokalypse sey. Kurzes Resultat der kritischen Untersuchung über denselben . . 796—802

Resultat der früheren Untersuchung über den Johannes Presbyter (S. 796—797). — Die dieser Hypothese günstigen Momente (S. 798). — Prüfung des Widerspruches Hitzigs gegen dieselbe. Ueber die apostolisch-johanneische Authentie des zweyten und dritten Briefes (S. 799—802). — Endergebniss der Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse (S. 802).

Vierter Abschnitt. Ueber den Ort und die Zeit der Abfassung der Apokalypse . . 803—864

§. 54. Die Traditionen über den Ort und die Zeit der Abfassung 803—812

Ueber den Ort der Abfassung (S. 803—804). — Ueber die Zeit der Abfassung (S. 804—811). — Darstellung der verschiedenen Formationen der Tradition über die Zeit der Abfassung (S. 804—810). — Recapitulation dieser Untersuchung (S. 810—812).

§. 55. Exegetische Erörterung der betreffenden Stellen der Apokalypse über den Ort ihrer Abfassung 812—815

Erörterung der Stelle Cap. I, 9. Ob hierin auch der Ort der Abfassung angezeigt sey (S. 812—814). — Ob in der Stelle Cap. I, 9. 10. nur eine poetisch fingirte historische Situation ausgedrückt sey (S. 814—815).

§. 56. Exegetische Erörterung der die Zeitverhältnisse der Abfassung betreffenden Stellen der Apok. — Das Patmische Exil des Joh. . 815—820

Ob in der Stelle I, 9. der Aufenthalt auf Patmos als Strafexil und die Zeit desselben näher bestimmt sey (S. 815—818). — Ueber den historischen Charakter der Tradition von dem Patmischen Strafexil des Apostels Johannes (S. 818—820).

§. 57. Fortsetzung. Die Abfassungszeit . 820—864

Untersuchung der Frage, ob die Zeitbestimmung des Irenäus mit den Zeitbeziehungen in der Apokalypse selbst

Seite

zusammenstimme oder nicht (S. 821—848). — Ueber die in den apokalyptischen Briefen Cap. II. und III. angedeutete historische Zuständlichkeit der sieben Gemeinden (S. 821—825). — Bestimmtere chronologische Andeutungen in XI, 1 ff. (S. 825—832), ferner in XIII, 1 ff. (S. 832—835), endlich in XVII, 7 ff. (S. 835—848. — Das Resultat (S. 848). — Kritik der Tradition des Irenäus (S. 848—861). — Untersuchung der Frage, wie der Irrthum in der Irenäischen Tradition über die Abfassungszeit der Apok. entstanden sey. (S. 861—864).

Fünfter Abschnitt. Die ursprüngliche Ganzheit und Einheit der Apokalypse und die entgegengesetzten Meinungen 864—887

§. 58. Kurze Geschichte dieser Untersuchung 864—870

Die Hypothese von Grotius und Hammond von der ursprünglichen Theilverschiedenheit der Apokalypse und die verschiedene Entstehungszeit der Theile (S. 865). — Weitere Ausbildung dieser Hypothese durch Vogel (S. 866). — Vereinfachung derselben durch Bleek (S. 867—868). — Ursache des geringen Einganges, den diese Hypothesen gefunden haben (S. 868). — Schleiermachers Ansicht von diesem Streitpunkte (S. 869). — Gegenwärtiger Stand der Ansichten in Bezug auf diese Frage (S. 869—870).

§. 59. Kritik der Hypothesen von Hugo Grotius und Vogel 870—882

Die Argumentation des Hugo Grotius in ihren Hauptpunkten (S. 870—872). — Kritik des traditionellen Momentes dieser Hypothese (S. 872), des exegetischen Momentes derselben (S. 872—873). — Die Hypothese von Vogel. Darstellung derselben nach ihren historischen und exegetischen Hauptpunkten und Kritik derselben (S. 873—882).

§. 60. Kritik der Hypothese von Bleek und Abschluss 882—887

Darstellung derselben (S. 882—884). — Kritik derselben (S. 884—885). — Weiterer Erweis der ursprünglichen Einheit der Apokalypse (S. 886). — Versuch, die scheinbare Incohärenz der apokalyptischen Darstellung Cap. XI. und XII. zu erklären (S. 887).

Drittes Capitel. Ueber die kanonische Geltung der Apokalypse 888—923

§. 61. Begriff der Frage 888—889

§. 62. Geschichte der kanonischen Geltung der Apokalypse 889—912

Seite

Die Periode des sich erst bildenden Kanons (S. 889—890). — Der Kanon des Origenes (S. 890). — Das Urtheil des Dionysius und Eusebius und die weitere Geschichte der Untersuchung bis zur Zeit der Reformation (S. 890—893). — Das Urtheil des Erasmus (S. 893—895). — Luthers Ansichten über die Apokalypse (S. 895—899). — Carlstadts Theorie vom Kanon (S. 899—901). — Die Theorie in der Lutherischen Theologie von der kanonischen Rangordnung der neutest. Bücher. Die Erörterung der Theorie vom Kanon bey Martin Chemnitz (S. 901—903). — Urtheil der Reformirten Kirche über die Apokalypse. Die Ansicht von Zwingli und Oecolampadius (S. 903—904). — Ursache der allgemeinen Anerkennung der Apokalypse in der Reformirten Kirche (S. 904—907). — Die veränderte Stimmung über die Apokalypse in der Lutherischen Kirche. Einfluss des Joh. Gerhard in dieser Frage (S. 907—910). — Der weitere Verlauf seit der Mitte des 18. Jahrhunderts und der gegenwärtige Stand der Untersuchung (S. 910—912).

§. 63. Erörterung der kanonischen Dignität der Apokalypse 912—923

Allgemeine Erörterung über die kanonische Dignität einer neutest. Schrift (S. 912—915). — Untersuchung der Frage, welcher Grad von Kanonicität der Apokalypse zukomme (S. 915—923). — Der kanonische Charakter der Apokalypse nach ihrer Entstehungsweise (S. 916), ihrem Inhalte (916—922) u. ihrer Form (S. 922—923).

DRITTES BUCH. Theorie und Geschichte der Auslegung der Johanneischen Apok. 927—1070

§. 64. Nähere Bestimmung der Aufgabe . 927—928

Erstes Capitel. Die vornehmsten Theoreme der Anslegung 929—950

§. 65. Auslegung und Gebrauch in ihrer Verschiedenheit und gegenseitigen Beziehung 929—930

§. 66. Grundsätze der Auslegung . . . 930—946

Bestimmung der hermeneutischen Aufgabe in der Auslegung der Apokalypse im Allgemeinen (S. 931—932). Genauere Erörterung dieser Aufgabe und zwar a) in Bezug auf die charakteristische poetische Form (S. 932—934) und b) in Bezug auf den charakteristischen prophetischen Inhalt (S. 934 ff.). — Erörterung des biblischen Begriffs der Weissagung mit besonderer Beziehung auf die Weissagung Christi Matth. 24. u. 25. (S. 934—939). — Ueber den Unterschied und die gegenseitige Beziehung des Typischen und Prophetischen (S.

939—941). — Anwendung der aufgestellten Grundsätze über die biblische Weissagung auf die Joh. Apokalypse (S. 941—945). — Bestimmung des Verhältnisses zwischen der pragmatisch fortschreitenden Entwickelung des eschatologischen Processes und der parallelisirenden Wiederholung oder Recapitulation (S. 945—946). Seite

§. 67. Ueber den richtigen Gebrauch der Apokalypse in der Theologie und Kirche . . 946—950

Gebrauch der Apokalypse in der wissenschaftlichen Theologie (S. 947), in der Predigt und im katechetischen Unterrichte (S. 948—949). — Regeln für den kirchlichen Gebrauch der Apokalypse (S. 949—950).

Zweytes Capitel. Geschichte der Auslegung der Apokalypse 951—1070

§. 68. Nähere Bestimmung der Aufgabe und die Hauptperiodirung 951

A. Geschichte der Auslegung der Apokalypse in der Altkatholischen, Griechischen und Lateinischen Kirche 952—1001

§. 69. Geschichte der Auslegung in den ersten 3 Jahrhunderten, Justin der Märtyrer 952—956

Schwierigkeit des Verständnisses der Apok. auch für die ersten mitwissenden Leser (S. 952—953). — Die Berufung der Chiliasten auf dieselbe (S. 954). — Justin der Märtyrer (S. 955—956). — Ergebniss aus dem Zeugniss des Justin über die damalige Auslegungsweise der Apok. (S. 956).

§. 70. Fortsetzung. Irenäus 957—964

Die Auslegung des Irenäus und ihr Charakter (S. 957—963). — Tertullians Deutung d. Apok. (S. 963—964).

§. 71. Fortsetzung. Hippolytus . . 964—968

§. 72. Fortsetzung. Origenes 968—972

Die Auslegung des Origenes im Verhältniss zu der ihm vorangehenden Deutung der Apok. (S. 968—972). Dionysius von Alexandrien (S. 972).

§. 73. Fortsetzung. Victorinus von Petabio und Lactanz 972—982

Victorinus (S. 972—980). — Lactanz. Zusammenfassung der eschatologischen Lehrresultate der bisherigen Auslegung der apok. Prophetie bey Lactanz (S. 980—982).

§. 74. Geschichte der Auslegung vom vierten bis Ende des achten Jahrhunderts, Andreas, Arethas und Oecumenius 982—992

Ueber den Gebrauch der Apok. in der Kirche seit Constantin d. Gr. Die Antiochenische Schule (S. 982—983).

— Der Commentar des Andreas und das Verhältniss desselben zu den folgenden Commentarien (S. 983—990). — Arethas und Oecumenius (S. 990—992). Seite

§. 75. Fortsetzung. Augustin, Hieronymus, Tichonius, Cassiodor u. Primasius 992—998

§. 76. Schluss. Beda und Ansbertus 998—1001

B. Geschichte der Auslegung der Apokalypse im Mittelalter 1001—1012

§. 77. Die kirchliche Auslegung . . . 1001—1004

Berengaudus. Haymo von Halberstadt. Walafried Strabo (S. 1002). — Die Auslegung der Apokalypse in der scholastischen Theologie. Richard a S. Victore und Albertus Magnus (S. 1003). — Der Commentar des Nicolaus Lyranus (S. 1004).

§. 78. Die häretische und sectirerische Auslegung im Mittelalter. Joachim von Floris und die zelotischen Franziskaner . . . 1004—1012

Gebrauch der Apokalypse von Seiten der Kirche im Mittelalter (S. 1004—1005). Der Gebrauch derselben von Seiten der widerkirchlichen Denkweisen. Joachim von Floris. Das hermeneutische apokalyptische System des Joachim in seinen Hauptzügen (S. 1008—1010). — Die orthodoxe Theologie in ihrem Verhältniss zu diesen häretischen Auslegungen der Apokalypse. Roger Baco. Nicolaus Cusanus (S. 1010—1011). Der weitere Gebrauch der Apokalypse in der Polemik gegen die Römische Kirche. — Hieronym. Savonarola (S. 1012).

C. Geschichte der Auslegung der Apokalypse seit der Reformation 1012—1070

§. 79. Die Auslegung in der evangelischen Kirche bis zu Ende des 16. Jahrhunderts 1012—1019

Laurentius Valla und Erasmus (S. 1013). — Luther (S. 1013—1015). — Die Commentarien über die Apok. in der Reformirten und Lutherischen Kirche und ihr Charakter (S. 1015—1018). — J. Scaliger (S. 1019).

§. 80. Die Römischkatholischen Ausleger im 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts . 1019—1022

Bellarmin (S. 1019). — Franciscus Ribeira. Ludovicus ab Alcassar (S. 1020—1021). — Cornelius a Lapide (S. 1022).

§. 81. Die Protestantische Auslegung im 17. Jahrhnndert 1022—1029

Der Commentar des David Paräus (S. 1022). — Matthias Hoe von Honegg (S. 1023). — Jos. Mede (S. 1023—1024). — Joh. Coccejus (S. 1025). — Die Bestreitung des Coccejanischen Systems durch Johannes Marck (S. 1025). — Hugo Grotius (S. 1025—

1026). — Hammond und Clericus (S. 1027). — Die herrschende exegetische Tradition der Protestantischen Kirche und ihr Widerspruch gegen Petersens und Speners Auslegung der Apokalypse (S. 1028—1029). Seite

§. 82. Die Auslegung in der Römischkath. Kirche bis ans Ende des 17. Jahrh. Bossuet 1029—1031

§. 83. Geschichte der Auslegung der Apok. von Anfang bis auf die Mitte des 18. Jahrh. 1031—1045

Weitere Auslegung in der kathol. Kirche. Le Maitre de Sacy und Noël (S. 1031—1032). — Auslegung in der Protestantischen Kirche. Campegius Vitringa (S. 1032—1035). — W. Whiston. (S. 1036). — Die Observationen von Isaak Newton (S. 1036—1038). — Der Coccejaner Anton Driessen (S. 1038). — Das apokalyptische System von J. A. Bengel und der Einfluss desselben auf die Auslegung der Apokalypse (S. 1038—1044). Christ. Friedr. Oettinger (S. 1044).

§. 84. Geschichte der Auslegung der Apokalypse seit der Mitte des 18. Jahrhunderts . 1045—1057

Abauzits und Wetsteins Deutung der Apokalypse (S. 1046—1047). — J. Chph. Wolf. Harenberg (S. 1048—1049). — Semler. Herder. Hartwig. Joh. Sam. Herrenschneider und die Briefe über die Offenbarung Johannis (S. 1049—1053). — Eichhorns Auslegung der Apok. und die Nachfolger desselben (S. 1053—1055). — Die Auslegungen der Apokal. in der Bengelschen Richtung (S. 1055). — Die apokalyptische Theosophie Swedenborgs und ihr Einfluss auf die Auslegung der Apokalypse (S. 1057).

§. 85. Der gegenwärtige Stand der Auslegung der Apokalypse 1057—1070

Bleeks Beiträge zur Kritik und Deutung der Apokalypse und Ewalds Auslegung derselben (S. 1058—1059). — Züllig (S. 1060—1061). — De Wettes Erklärung der Apokalypse (S. 1061—1062). — Der Commentar von Hengstenberg (S. 1062—1064). — Die Ansicht von Heinr. Thiersch über die Apokalypse (S. 1064—1066). — Geschichte der Auslegung der Apokalypse in der Englischen und Amerikanischen Kirche der neueren Zeit, insbesondere die Auffassung derselben von Samuel Davidson (S. 1066—1070). — Schluss (S. 1070).

§. 1.

Aufgabe und Eintheilung.

Die Offenbarung des Johannes ist, wie das eigenthümlichste, so auch das schwierigste Buch des neuen Testaments. Sie liegt wie eine Sphinx auf der Ausgangshöhe der heil. Schrift.

Ein seltsames Räthsel von Enthüllung und Verhüllung, erscheint das Buch fast als ein Abbild des Offenbarungsbuches mit den sieben Siegeln, von welchem es selbst spricht 5, 1—4.

Von Alters her eben so verehrt, als verworfen, ist es fortwährend für die Gemeinde der Gläubigen, wie der Wissenden ein Antilegomenon, über dessen kanonischen, so litterarischen, wie theologischen und kirchlichen Werth immer noch Streit ist. Immerfort in der Kirche ausgelegt, fast mit Verschwendung von Geist und Gelehrsamkeit, — enthält es für die wissenschaftliche Auslegung immer noch Fragen, an deren Lösung auch der Muthigste verzweifeln möchte. Nachdem es Jahrhunderte lang von Missverstand und Missbrauch heimgesucht worden, hat es selbst an der heutigen Wissenschaft und der langen Erfahrung noch keine hinreichende Sicherheit gegen tödtenden Missverstand und Missbrauch. Und obwohl, was seine Geltung in der Kirche betrifft, längst unter den Schutz und das Maass der wissenschaftlichen Kritik gestellt, ist es doch eben durch diese in

ein Fegefeuer gebracht worden, welches, wie es scheint, noch lange nicht endigen wird.

Je schwieriger, ja selbst praktisch gefahrvoller die Auslegung des Buches ist, desto mehr bedarf dieselbe einer besonderen hermeneutischen Vorbereitung oder Einleitung, d. h. einer wissenschaftlichen Darstellung aller der Vorkenntnisse, wodurch die wahre, wissenschaftliche Auslegung bedingt ist.

Die Aufgabe der Auslegung überhaupt ist, den Entstehungsprocess einer gegebenen Schrift nach Inhalt und Form, für die Gegenwart vermittelt, künstlerisch zu reproduciren. Jede Schrift ist das unmittelbare Product eines persönlichen Schreibactes, welcher in jedem Moment der Gedanken- und Ausdrucksbildung durch die individuelle Lebensgestalt, so wie durch das ganze volksthümliche, religiöse, sittliche und litterarische Lebensverhältniss des Schreibenden bedingt und historisch bestimmt ist. Die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung eben dieser den Schreibact bedingenden und bestimmenden Factoren ist die besondere Aufgabe der hermeneutischen Vorbereitung oder Einleitung. Nur vermöge dieser Vorbereitung kann der Ausleger den Schreibact selber, den eigentlichen Entstehungsprocess der Schrift sicher reproduciren.

Je eigenthümlicher eine Schrift ist, je weniger ihre historischen Bedingungen und Verhältnisse schon anderweitig bekannt sind, sondern erst aus der Schrift selbst durch Combination und Conjectur erschlossen werden müssen, desto mehr wird die sogen. Einleitung zunächst Product oder Resultat der Auslegung seyn. Allein sobald die Auslegung einer Schrift so weit gelangt ist, die historischen Factoren derselben zu erkennen, fordert die Ordnung, die Einleitung als nothwendige Voraussetzung dem eigentlichen Auslegungsacte vorangehen zu lassen. Diess ist der Fall mit der Apokalypse.

Je schwieriger und umfangreicher zugleich die betreffenden isagogischen Untersuchungen sind, desto mehr sind wir berechtigt, die hermeneutische Vorbereitung besonders und mit geeigneter Ausführlichkeit darzustellen.

Die Apokalypse ist nicht als integrirender, etwa abschliessender Theil des schon vorhandenen neutestam. Kanons entstanden. Keine neutestam. Schrift, auch die späteste nicht, ist in irgend bewusster Zweckbeziehung auf den Kanon des N. T. geschrieben worden. Dieser hat sich vermöge einer in der Kirche erst später hervortretenden theologischen Idee aus der schon vorhandenen neutestam. Litteratur gebildet. Aber allerdings hat die neutestam. Litteratur die Idee des Kanons als verhüllten, unbewussten Keim in sich, d. h. sie entsteht von vorn heraus als natürlicher Grund und Boden des später nothwendig gewordenen neutestam. Kanons. Ist nun dieser die später fixirte Sammlung des ersten Christlichen, namentlich apostolischen Schriftthums, gleichsam der ἀπαρχή der Christlichen heiligen Litteratur, als fester Norm und sicherer Quelle der Christlichen Erkenntniss, so liegt es in der Entstehungsweise der neutestam. Schriften, dass sie sich nicht auf gleiche Weise zur Idee des Kanons verhalten. Abgesehen von dem äusseren Unterschiede der früheren und späteren apostolischen Schriften, so kommt hierbey besonders in Betracht, dass, je mehr eine Schrift nach Inhalt, Form und Zweck den Charakter der Neutestamentlichkeit oder der neutestam. Originalität trägt, sie desto unmittelbarer und nothwendiger dem Kanon angehört. In dieser Hinsicht müssen wir von den Evangelien und apostolischen Briefen vorzugsweise behaupten, dass sie die eigentliche Wurzel des neutestam. Kanons sind. Nicht aus litterarischer Lust, sondern unmittelbar aus dem praktischen Bedürfnisse der apostolischen Kirche, aus reiner Noth hervorgegangen, dabey ohne besondere

litterarische Voraussetzungen, zwar der theokratischen Litteratur des A. T. sich anschliessend, aber zugleich im Gegensatz dagegen die neutestamentliche Epoche constituirend, in den von selbst entstehenden, einfachen und populären Formen von historischen Denkwürdigkeiten und amtlichen Sendschreiben verfasst, — sind diese beyden neutestam. Schriftarten der erste natürliche Schriftausdruck Christlicher Gedanken und Anschauungen und so recht eigentlich der Grund und Anfang der Christlichen Litteratur überhaupt. Je mehr der neutest. Kanon nach seiner wahren und wesentlichen Idee gefasst wird, desto mehr hat er an den Evangelien und apostolischen Briefen seinen unmittelbarsten Grund und sein eigentliches Princip.

Anders dagegen die Joh. Apokalypse. Bey aller Neutestamentlichkeit ihres wesentlichen Inhalts ist diese doch kein unmittelbares, originelles Product der neutestam. Litteratur. Aus einem an sich ausserneutestam., längst vorhandenen Zweige der Jüdischen Litteratur, der sogenannten Apokalyptik, hervorgegangen, muss sie als ein der apostolischen Litteratur eingepfropfter Sprössling von jener angesehen werden. Die Jüdische Apokalyptik, nicht die originelle neutestam. Litteratur ist ihr eigentlicher Entstehungsort. Unmittelbar in jener, nicht in dieser macht sie Epoche, besonders in sofern, als sie im Übergange von dem Jüdischen zum Christlichen Typus den letzteren auf eine exemplarische Weise ausdrückt. Hierdurch bekommt sie ein gewisses Anrecht an den neutestam. Kanon, indem dieser dazu bestimmt ist, alle irgendwie exemplarischen Darstellungen Christlicher Gedanken aus der apostolischen Zeit in sich aufzunehmen. Aber bey dem allen gehört sie nicht zu den Wurzel- und Stammschriften des neutest. Kanons, sondern eben nur zu dem abschliessenden Gezweig desselben.

Wir haben also in der Einleitung die Apokalypse

zuerst nach ihrem ursprünglichen Entstehungsorte in der apokalyptischen Litteratur und im Zusammenhange mit dieser zu betrachten. Unsere erste isagogische Hauptaufgabe ist demnach, den geschichtlichen Begriff der apokalyptischen Litteratur überhaupt zu bestimmen und die pragmatische Geschichte dieser Litteratur in den Gegensätzen des Jüdischen und Christlichen, des Kanonischen und Apokryphischen, worin sich dieselbe entwickelt hat, darzustellen. Hat sich hieraus das ursprüngliche litterarische Verhältniss der Joh. Apokalypse ergeben, so entsteht die zweite Hauptaufgabe, die Joh. Apokalypse in ihrem kirchlichen Zusammenhange mit der neutestam. kanonischen Litteratur zu betrachten, besonders in Beziehung auf die vorzugsweise theologische Frage, ob und in wiefern dieselbe kanonisch sey oder nicht?

Zu diesen beyden Hauptaufgaben kommt aber von wegen der eigenthümlichen hermeneutischen Beschaffenheit der Joh. Apokalypse noch eine dritte.

Jede Schrift fordert, je eigenthümlicher sie ist, desto mehr ihre eigene hermeneutische Theorie oder Kunstlehre, d. h. eine wissenschaftliche Vermittlung der allgemeinen hermeneutischen Grundsätze mit den Eigenthümlichkeiten der auszulegenden Schrift. Bey den anderen Schriften des N. T. kann die schon mit der allgemeinen vermittelte besondere neutestamentliche Hermeneutik überhaupt ausreichen, um von vorn heraus den richtigen hermeneutischen Standpunkt zu gewinnen.

Nicht so bey der Joh. Apokalypse. Die Geschichte ihrer Auslegung zeigt, wie schwierig es sey, ihre Eigenthümlichkeit mit der allgemeinen, so wie mit der besondern biblischen Hermeneutik gehörig zu vermitteln. Die neugierig machende Dunkelheit des Buches, die Seltsamkeit und Schwierigkeit der Darstellung, die Anomalie des Styles, dann die praktische Beziehung des

Inhalts zu dem Christlichen Glauben und Hoffen, insbesondere die Verhüllung des allgemein Gültigen und Idealen durch den apokalyptischen Schleier dunkler Bilder und undeutlicher historischer Beziehungen auf die damahlige Vergangenheit und Gegenwart, — das alles macht das Buch zu einem schlüpfrigen Boden, auf welchem man leicht fällt, — zu einer der schwierigsten hermeneutischen Aufgaben. Es versteht sich, dass alle unwissenschaftliche Auslegung von vorn heraus zum Missverstand und Missbrauch der Apokalypse verdammt ist. Aber auch die wissenschaftliche Auslegung muss immer in dem Maasse misslingen, in welchem sie entweder an der spröden Eigenthümlichkeit des Buches die allgemeinen hermeneutischen Regeln zerbricht, oder umgekehrt jene in diese nicht aufzunehmen vermag. Nur wer beyde Momente der Auslegung mit einander zu versöhnen versteht, kann das räthselhafte Buch zu Nutz und Frommen der Kirche und Theologie erschliessen. Diess der unvorbereiteten und immer wieder erst durch Schaden klug werdenden Erfahrung eines jeden zu überlassen, dazu haben wir zu viel Geschichte der Auslegung schon hinter uns, und der Ernst, wie die besondere Gefahr der Sache fordert, der jedesmahligen Auslegung der Apokalypse die spezielle hermeneutische Theorie aus der Einleitung zur leitenden Führerinn und Schützerinn gegen Missgriffe mitzugeben. So entsteht die dritte und letzte Hauptaufgabe unserer Einleitung, nemlich auf dem Grunde der Untersuchungen über den litterarischen Charakter und die kanonische Geltung der Apokalypse eine spezielle hermeneutische Theorie für dieselbe aufzustellen. Je mehr diese aber aus der bisherigen Geschichte der Auslegung Warnung und Weisung, Rechtfertigung und Bewährung empfängt, desto mehr fordert diese dritte Hauptaufgabe, mit der hermeneutischen Theorie eine pragmatische Geschichte der Auslegung der Apokalypse zu verbinden.

Erstes Buch.

Der Begriff und die Geschichte der apokalyptischen Litteratur.

§. 2.

Litteratur der Untersuchung.

Die Aufgabe des Begriffs und der Geschichte der apokalyptischen Litteratur gehört der neueren strengeren hermeneutischen Wissenschaft an. Ihre Litteratur ist daher noch sehr jung.

So lange man gewohnt war, die Joh. Apokalypse zwar im historischen Zusammenhange mit der alttestam. Weissagung, aber doch als isolirte litterarische Erscheinung im neutestam. Kanon und eben nur in Beziehung auf diesen rein theologisch zu betrachten, konnte die bezeichnete Aufgabe gar nicht entstehen. Die Aufgabe folgt als nothwendiges Moment des vollen historischen Verständnisses der Apokalypse aus dem historischen Princip der Protestantischen Exegese. Allein wie lange dauerte es, auch nachdem besonders Semler für die apokalyptischen Untersuchungen das historische Princip von Neuem geltend gemacht hatte, ehe jene Aufgabe klar und bestimmt hervortrat! Der geschichtliche Zusammenhang der Apokalypse mit der alttestam. prophetischen Litteratur, insbesondere mit dem Buche Daniel, war, weil augenscheinlich, im Allgemeinen längst anerkannt. Aber meistentheils gebrauchte man ihn doch nur als äusseres exegetisches Hülfsmittel, um den alttestamentlichen Ton und Charakter der Joh. Apokalypse im Einzelnen und Ganzen daraus zu verstehen.

Einen Ansatz zu etwas Höherem nahm der zu seiner

Zeit ausgezeichnete Leipziger Theolog Chr. A. Crusius [1]) in s. Hypomnemata ad Theologiam propheticam 3 Voll. 1764—68, worin er ein System der prophetischen Theologie des alten und neuen Testaments versuchte, und allerdings den Anfang zu einer geistigeren Behandlung der prophetischen Bücher der Schrift machte. Allein abgesehen von der noch nicht überwundenen, durch J. A. Bengel damahls besonders zu Ehren gebrachten Neigung zur apokalyptischen Chronologie der Weltgeschichte, konnte auch bey Crusius vor dem Übergewicht der dogmatischen und praktischen Betrachtungsweise, bey dem Mangel an streng historischer Kritik und Auslegung der Gedanke an eine innere, pragmatische Geschichte der prophetischen Litteratur nicht aufkommen.

Semler erweiterte in dem Grade, in welchem er in dogmatischer Hinsicht negativ war, den historischen Gesichtskreis für die Auslegung der Joh. Apokalypse, aber doch zunächst nur in dogmengeschichtlicher Beziehung und vorzugsweise nach der neutestam. Zeit hin. Aus J. A. Fabricius Codex apocryphus V. et N. T. 1703 ff. waren die apokryphischen Apokalypsen, welche sich entweder ganz, wie das 4te Buch Esra, oder von denen sich Fragmente und Notizen erhalten hatten, längst bekannt. Aber erst durch Semler lernte man, mehr daran zu haben, als einen Schatz äusserer Gelehrsamkeit. Das durch Semler erregte Interesse an der Geschichte des Bibelkanons, so wie an den dogmengeschichtlichen Untersuchungen über die neutestamentliche und apostolischpatristische Zeit, auch wohl die gegen die frühere Überlust reagirende Unlust an der Darstellung wie an dem Inhalt der Apokalypse, führten zu einem gründlicheren Studium der apokryphischen Apo-

1) Vgl. Delitzsch, d. bibl. prophet. Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung. 1845.

kalyptik. Corodi zog die apokryphischen Apokalypsen, sowohl die Jüdischen als die Christlichen, in den Kreis seiner kritischen Geschichte des Chiliasmus 1781. Aber indem er in der ganzen Erscheinung der Apokalyptik eben nur das Irrige hervorhob, verdarb er sich durch einseitiges kritisches Interesse die Unbefangenheit und Ruhe zu einer wahren litterarhistorischen Betrachtung. Eine grössere historische Unbefangenheit zeigte etwas später Kleuker in seiner Schrift über die Apokryphen des N. T. 1798, worin er auch eine kritische Übersicht über die apokryphischen Apokalypsen gab. Die Schrift sollte den Gegensatz und das Verhältniss zwischen der kanonischen und apokryphischen Litteratur deutlicher ins Licht setzen. Aber wie wenig er dabey an eine innere Litteraturgeschichte der Apokalyptik dachte, zeigt seine Schrift über die Johanneische Apokalypse selbst, worin er auf die correspondirende apokryphische Litteratur nicht die mindeste Rücksicht nahm.

Als darauf Herder und Eichhorn ein neues Interesse an der Joh. Apokalypse erregten und die gerechte Würdigung, so wie das historische Verständniss derselben durch ihre Auslegungen bedeutend förderten, hätte man denken sollen, mit der neuen Vorliebe für das Buch wäre auch die Aufgabe einer Geschichte der apokalyptischen Litteratur unmittelbar hervorgetreten, zumahl da beide Gönner der Apokalypse zugleich dem Studium der alttestam. prophetischen Litteratur einen neuen Aufschwung gaben, und den Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Prophetie auch in litterarischer Hinsicht in ein neues helleres Licht setzten. Allein beyde hatten das ästhetische Interesse an dem poëtischen Charakter der Apokalypse so überwiegend geltend gemacht, Eichhorn aber insbesondere durch seine apokalyptische Dramaturgie den historischen Gesichtspunkt so sehr verschoben,

dass erst wieder ein kritischer Process dagegen eintreten musste, ehe der echte litterärhistorische Standpunkt gewonnen werden konnte. Aber bey dem allen wie nahe kam gerade Eichhorn unserer Aufgabe! In seiner Einleitung in d. A. T. macht er sehr richtig darauf aufmerksam, dass sich im Daniel eine ganz neue Welt öffne, dass dieses Buch sich von allen andern prophetischen Büchern d. A. T. in Inhalt und Form unterscheide. Das Übergewicht des Symbolischen, der Traum- und Visionsform im Daniel entgeht ihm nicht. Allein indem er eben nur die Eigenthümlichkeit der Form dieses Propheten aus einer doch immer nur zufälligen Mischung Chaldäischer und Hebräischer Vorstellungen ableitet, macht er sich selbst die richtige Bildung des Begriffs der Apokalyptik, der allerdings im Daniel entsteht, unmöglich. Sehr wahrscheinlich hat der Chaldaismus auf die Bildung der Jüdischen Apokalyptik keinen unbedeutenden Einfluss ausgeübt, aber mehr auf den Inhalt, als die Form und Darstellung derselben. Aber hiervon abgesehen, so wurde Eichhorn durch seine unglückliche dramatische Ansicht von der Apokalypse gehindert, den historischen litterarischen Zusammenhang derselben mit Daniel und den apokryphischen Apokalypsen unbefangen aufzufassen. Er vergleicht endlich in der Einleit. in das N. T. die Joh. Apokalypse mit dem 4ten Esra, aber das litterarische Ganze der Apokalyptik und der innere Process ihrer Litteratur blieb ihm verborgen.

Mit Recht verwarf Bertholdt in seiner Einleitung die dramatische Ansicht Eichhorns, so wie den seltsamen Einfall Hasses, die Joh. Apokalypse mit der Tafel des Cebes litterarisch zusammenzustellen. Sein rein litterarischer Standpunct in der Einleitung, wonach er die biblischen Bücher des A. und N. T. nicht als heiligen Schriftkanon, sondern als Jüdische und Jüdisch-christliche Nationallitteratur betrachtet und nach frey-

lich modernen litterarischen Schematen sondert und zusammenstellt, hätte in Betreff der Apokalypse zu unserer Aufgabe führen können. Er stellt [1]) die Apokalypse unter dem Begriffe der poëtischen Litteratur, insbesondere der symbolischen Poësie der Hebräer, mit den alttestam. Propheten zusammen; er macht auf die Ähnlichkeit zwischen der Apokalypse und den alttestam. Vorbildern Ezechiel, Daniel, Zacharia, Jesaias und Jeremias aufmerksam, aber weder findet er den Unterschied zwischen Daniel und den übrigen prophetischen Büchern des A. T., noch kennt er einen anderen Unterschied zwischen der Apokalypse und den alttestam. Propheten, als dass jene mehr ein zusammenhängendes Ganzes von symbolischen Gemählden oder Prophetien sey, und so gelangt er weder zu dem Begriff der Apokalyptik, noch zu einer pragmatischen Litterärgeschichte derselben.

Die Aufgabe einer solchen Litterärgeschichte entsteht vornehmlich erst seit dem Jahre 1819 durch das Zusammentreffen mehrerer litterarischer Erscheinungen in dem inneren Fortschritt der neueren exegetischen Wissenschaft.

Im Jahre 1819 macht der Englische Bischof Richard Laurence das apokalyptische Anabatikon des Propheten Jesaias in einer Lateinischen und Englischen Übersetzung aus dem Äthiopischen Texte bekannt; ein Jahr darauf den Äthiopischen Text des vierten Esra, ebenfalls mit einer Lat. und Engl. Übersetzung, und wieder ein Jahr darauf das Buch Henoch in einer Englischen Übersetzung aus dem Äthiopischen. Alsobald entstand daraus für die Deutschen Theologen eine noch fortwirkende Anregung zu neuen apokalyptischen Studien, insbesondere zu einem gründlicheren Studium der apokalyptischen Apokryphen.

1) Hist. krit. Einl. Bd. 4.

Hiermit trifft zusammen die sehr unscheinbare und wenig beachtete litterarische Erscheinung einiger kurzen Bemerkungen über den kirchlichen Werth und Gebrauch der Offenbarung Johannis von Dr. Nitzsch in dem Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Prediger-Vereins v. Jahre 1820 Wittenb. 1822. 8., worin zum ersten Mahle aus einer lebendigen historisch theologischen Anschauung der apokalyptischen Litteratur versucht wird, den Begriff der biblischen Apokalyptik zu bestimmen. Aus diesem Keime an einem fast verborgenen Orte entstand für mich in der ersten Ausgabe dieser Einleitung die Aufgabe einer Charakteristik und Geschichte der apokalyptischen Litteratur überhaupt. Bestimmtere Anregung verdankte dieser Versuch der von Dr. Ewald, in seinem Commentar über die Joh. Apokalypse, gegebenen geschichtlichen Erörterung und Vergleichung der apokalyptischen Formbildung im Daniel, im Buche Henoch und in der Joh. Apokalypse.

Als gleichzeitig Dr. A. G. Hoffmann in Jena, in seiner Übersetzung und Auslegung des Buches Henoch 2 Bände 1833, unternahm, „die Apokalyptiker der älteren Zeit unter Juden und Christen in vollständiger Übersetzung mit fortlaufendem Commentar, historisch kritischer Einleitung und Excursen" — in monographischer Weise, aber unter der Voraussetzung eines zusammenhängenden Litteraturganzen, welches mit dem Buche Daniel anfange, — zu bearbeiten, war nicht nur die litterarische Aufgabe bestimmt gestellt, sondern auch der Anfang zu ihrer Lösung gemacht worden.

Hierauf ist von einer anderen Seite her unsere Aufgabe durch die neueren in verschiedener Art anregenden Untersuchungen über die prophetische Litteratur des A. T. von Knobel[1]), Köster[2]), J. Chr. K. Hoff-

1) Der Prophetismus d. A. T. 2 BB. 1837.
2) Die Propheten des A. und N. T. nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt. 1838.

mann [1]), Umbreit [2]) und Ewald [3]) weiter gefördert worden, ganz besonders durch des Letzteren kritische Entwicklungsgeschichte des alttestam. Prophetismus. Indem Ewald in der Darstellung der alttestam. Propheten den Daniel unter den prophetischen Nachtrieben im alttestam. Kanon als alttestam. Apokalypse näher charakterisirt, hat er wesentlich dazu beygetragen, den Begriff der biblischen Apokalyptik genauer zu bestimmen. Die neuere, aber schnell veraltende Reaction auf diesem Gebiete, welche besonders Hengstenberg [4]) vertritt, kann nur dazu auffordern, durch immer grössere Strenge und Besonnenheit die wissenschaftlich historische Forschung zu vollenden und vor Rückfällen sicher zu stellen.

Die Geschichte der apokalyptischen Litteratur lässt sich vollkommen nur aus der inneren Bildungsgeschichte ihres wesentlichen Inhalts, ihrer Hauptgedanken, verstehen. Ihr wesentlicher Inhalt aber ist das eschatologische Dogma, der Jüdische und Christliche Glaube an die Vollendungszukunft des göttlichen Reiches. Somit ist auch jeder Fortschritt in der geschichtlichen Erkenntniss dieses Dogmas eine Förderung in der Lösung unserer Aufgabe. In dieser Beziehung verdienen, ausser den neueren Werken über die biblische Theologie so wie über die ältere Dogmengeschichte, als besonders förderlich zwei neuere Untersuchungen genannt zu werden, einmahl in Gfrörers Geschichte des Urchristenthumes die Darstellung der ausserbiblischen Lehre der Juden von dem Messias und den letzten Dingen [5]), sodann in

1) Weissagung und Erfüllung im A. u. N. T. 2 BB. 1841.
2) Prakt. Commentar über die Propheten d. alt. Bundes seit 1842. 4 BB.
3) Die Propheten des A. B. 2 BB. 1840.
4) Christologie des A. T. 4 BB. seit 1829 und die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah 1831.
5) Geschichte des Urchristenthums oder das Jahrhundert des Heiles 2 BB. 1838. Abth. 2. Kap. 9. 10.

Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[1]) der Versuch über den geschichtlichen Process der eschatologischen Lehren des Christenthums in den beyden ersten Jahrhunderten.

Unter den Beschäftigungen mit der Geschichte der apokalyptischen Litteratur entsteht leicht das Bedürfniss eines besonderen Codex apocalypticus nach Art des Thiloschen Codex apocryphus. Eine chronologisch geordnete Sammlung sämmtlicher Apokalypsen von Daniel (im Hebr. und Griech. Texte) an, die Johanneische mit eingeschlossen, in beglaubigten Texten, mit den nöthigen historischen und exegetischen Erörterungen, würde die historische Anschauung und Einsicht wesentlich erleichtern und fördern.

Den Anfang zu einer solchen Sammlung hat Gfrörer gemacht in s. Prophetae Veteres pseudepigraphi, partim ex abyssinico vel hebraico sermonibus latine versi 1840. 8. Darin findet man folgende Schriften zusammen: 1. die ascensio Isaiae vatis, 2. Esdrae liber quartus, 3. Enochi liber (diese drey nach Laurence), 4. liber de vita et morte Mosis, 5. vaticinia Merlini vatis, 6. vaticinia Hermanni monachi ab Lehnin, 7. vaticinia Malachiae Hiberni de Papis Romanis, alle Schriften in Lateinischen Texten, (von dem Buche Henoch die Griech. Fragmente). Allein nach unserem Begriffe von der apokalyptischen Litteratur und ihren Grenzen gehören die drey letzteren Schriften gar nicht in diese Sammlung, (auch die vierte, de vita et morte Mosis, hat nichts wesentlich Apokalyptisches,) sondern nur die drey ersteren.

1) In der 2ten Aufl. 1845. Bd. 1. S. 230 ff.

Erstes Capitel.

Erörterung des Begriffs oder Theorie der Apokalyptik.

§. 3.

Namen und Begriff der Apokalypse und Apokalyptik überhaupt.

1. Beyweitem die meisten Schriften der sogenannten apokalyptischen Litteratur führen, obwohl nicht alle ursprünglich, — in der Griechischen Kirche, ohne Unterschied der Christlichen und Jüdischen, den Titel einer ἀποκάλυψις zur Bezeichnung ihres wesentlichen Inhaltes.

Nach der vorherrschenden Darstellung in Visionen, Ekstasen, Erhebungen in den Himmel bekommen einige Schriften den Namen einer ὅρασις oder eines ἀναβατικόν, einer ἀνάβασις oder ἀνάληψις, d. h. einer Aufsteigung in den Himmel oder Himmelfahrt [1]). Da die Apokalypsen der prophetischen Litteratur des A. T. angehören und ἀποκάλυψις und προφητεία correlate Begriffe sind, auch im ungenauen Sprachgebrauch identisch gebraucht werden, so werden sie, wie z. B. die Johanneische 1, 3. 22, 18. 19. λόγοι oder βιβλία τῆς προ-

1) Schon die einzelnen Theile des Daniel, die einzelnen Visionen dieser Apokalypse werden von den LXX in dem Cod. Alex. (im Vatic. nicht) als ὁράσεις bezeichnet und gezählt. Der apokalyptische Jesaias wird ἀναβατικόν genannt, aber auch ὅρασις, die Apokalypse des Moses ἀνάβασις oder ἀνάληψις.

φητείας genannt. Schliessen sie sich an die Hellenische Litteratur an, so entnehmen sie von dieser die entsprechende Form und den Namen der Sibyllinen, da Σίβυλλα der Hellenische Ausdruck für προφῆτις (προφητεία) ist [1]).

Der Name der ἀποκάλυψις scheint vornehmlich durch die authentische Überschrift der Joh. Apok. 1, 1. technischer litterarischer Ausdruck in der Griechischen Kirche geworden zu seyn. Da derselbe den wesentlichen Inhalt dieser Litteratur in charakteristischer Weise bezeichnet, so gehen wir in der genaueren Untersuchung über das Wesen der Apokalyptik mit Recht von dem Begriff der ἀποκάλυψις aus.

2. Der besondere Begriff der ἀποκάλυψις beruht auf dem allgemeinen biblischen oder religiösen Begriffe der Offenbarung Gottes überhaupt. In diesem allgemeineren Sinne ist die ganze heilige Schrift als Wort Gottes Offenbarung Gottes, ἀποκάλυψις, aber weder das alte noch das neue Testament, noch beyde werden so genannt, sondern nur solche Schriften, welche die ἀποκάλυψις in einem besonderen Sinne zu ihrem Inhalte haben.

Die Idee der Offenbarung Gottes beherrscht die ganze alttestam. Schrift und Geschichte von Anfang an. Dass die Welt das Offenbarungswerk Gottes sey und alles Wissen des Menschen von Gott und göttlichen Dingen aus der Offenbarung, der Selbstmittheilung Gottes an die Menschen stamme, — diess ist der herrschende Grundgedanke des alten Testaments. Die nähere Bestimmung dieser Vorstellung und ihr bestimmter Ausdruck ἀποκάλυψις treten erst in der späteren, besonders der prophetischen Litteratur des A. T. hervor.

Das Wort ἀποκαλύπτειν, ἀποκαλύπτεσθαι entspricht in d. LXX vorzugsweise dem Hebr. גָּלָה, Chald. גְּלָא.

1) Theophil. Antioch. ad Autolyc. 2, 52 (36.).

Wie sich von diesem kein abstractes Substantivum auf dem religiösen Sprachgebiete des A. T. findet, so fehlt auch der Alex. Übersetzung das Subst. *ἀποκάλυψις* im religiösen Sinne [1]). Das Wort hat im A. T. seinen allgemeineren Griech. Gebrauch nicht aufgegeben; es wird häufig von jeder Enthüllung, Kundmachung eines Verborgenen, eines Inneren durch Wort oder That gebraucht. Indessen schon das ist dem Griech. A. T. eigenthümlich, dass es das Wort von der Befreyung, Öffnung der wahrnehmenden und erkennenden sinnlichen Organe, der Augen und Ohren gebraucht, z. B. Num. 22, 31. *ἀπεκάλυψε ὁ θεὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς Βαλαάμ*, und 1 Sam. 20, 2. 13. *ἀποκαλύπτ. τὸ ὠτίον*. Ganz und gar eigenthümlich aber ist dem A. T. der Begriff der Offenbarung auf dem religiösen Erkenntniss- und Lebensgebiete [2]).

1) 1 Sam. 20, 30., die einzige Stelle im altt. Kanon, wo nach Trommii Concord. *ἀποκάλυψις* vorkommt, steht es seltsamer Weise von der weiblichen Schaam, *εἰς αἰσχύνην τῆς ἀποκαλύψεως μητρός σου*, dem Hebr. עֶרְוָה Blösse entsprechend. Jesus Sir. gebraucht das Substant. 11, 27. 22, 22. 41, 1., in den beyden letzteren Stellen von dem Ausschwatzen anvertrauter Geheimnisse, in der ersten von der Aufdeckung verborgener Thaten.

2) Hieronymus in s. Comm. ad Gal. 1, 12. sagt: Verbum *ἀποκαλύψεως* — proprie scripturarum est, a nullo sapientium seculi apud Graecos usurpatum. Unde mihi videntur, quemadmodum in aliis verbis, quae de Hebraeo in Graecum LXX interpretes transtulerunt, ita et in hoc magnopere esse conati, ut proprietatem peregrini sermonis exprimerent nova novis rebus verba fingentes, et sonare, quum quid tectum et velatum ablato desuper operimento ostenditur et profertur in lucem. — Allein man hat längst nachgewiesen, dass Plato (Protag. 352. D. Gorg. 460 A. u. a.) und Plutarch de placit. philosoph. 1, 7. (hier im Gegensatz zw. *ἀποκαλ.* und *ἐμφαίνω* andeuten) u. a. das Verbum von jeder Gedankenoffenbarung gebrauchen. Nur darin hat Hieronymus Recht, dass der religiöse Gebrauch des Wortes den Classikern fremd ist. Diese gebrauchen für Offenbarung statt *ἀποκαλύπτειν ἀναφαίνειν*, *ἐκφαίνειν*, auch wohl *δεικνύειν*, vgl. Creuzers Symbolik und Mythol. 2te Ausg. Bd. 1. S. 11 ff. — Das Substant. *ἀποκάλυψις* hat Plutarch Cato maj. 20., gleichbedeutend mit *γύμνωσις*, von der Entkleidung des Leibes. Vergl. Paul. Aem. 14., wo die *ἀποκάλυψις* der Quellen ihrer *γένεσις* und *σύστασις* entgegengesetzt und mit ihrer *ῥῆξις* parallel gedacht wird.

Besonders wichtig für die nähere Bestimmung des Begriffs ist Daniel 2, 19 ff. wo es heisst: *ϑεὸς ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια* רָזָא, *ϑεὸς ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων μυστήρια, αὐτὸς* (Gott und kein anderer) *ἀποκαλύπτει βαϑέα καὶ ἀπόκρυφα, γινώσκων τὰ ἐν τῷ σκότει, καὶ τὸ φῶς μετ᾽ αὐτοῦ ἐστιν.*

Hiernach sind göttliche *ἀποκάλυψις* und *μυστήρια* Correlata, so dass jene diese zu ihrem wesentlichen Inhalte hat. Die Mysterien der alttestam. *ἀποκάλυψις* sind aber im Allgemeinen das Wesen und der Wille Gottes, die Ordnungen und Gesetze seines Reiches, welche kein Mensch, auch der theokratische nicht, aus sich selbst und auf dem Wege natürlicher Erkenntniss vollkommen zu erkennen vermag. Diese Geheimnisse, Tiefen, Verborgenheiten Gottes kann Gott, wie er sie allein hat und weiss, so auch allein offenbaren. Er offenbart sie aber seinem Volke durch die Mittheilung seines Geistes oder die Sendung seines Wortes an seine Propheten, welche er dazu besonders auswählt und beruft. Daher im Allgemeinen keine *ἀποκάλυψις* ohne *προφητεία* und umgekehrt. Diess ist der wesentliche Inhalt und die wesentliche Form der alttestam. *ἀποκάλυψις* im Allgemeinen. Aber schon im Daniel tritt sehr bestimmt die *ἀποκάλυψις* im engeren und besonderen Sinne hervor, worunter die Offenbarung der Zukunft, insbesondere der zukünftigen Vollendung des göttlichen Reiches, somit der zukünftigen Erscheinung des Messias zu verstehen ist. Wir nennen sie die eschatologische. Das Buch Daniel ist vorzugsweise die alttest. *ἀποκάλυψις* in diesem Sinne.

3. Die neutestam. *ἀποκάλυψις* im weiteren Sinne ist von der alttestam. im Allgemeinen dadurch verschieden, dass sie, durch Christus vermittelt, zu ihrem eigenthümlichen Grunde und Inhalte das Mysterium des Gottesreiches Christi hat, oder das Evangelium von dem in Jesu von Nazareth wirklich erschienenem Mes-

sias, dem Sohne Gottes, als dem Heilande der ganzen Welt.

Die Sendung des Sohnes Gottes, die Erscheinung und das geschichtliche Leben Jesu Christi, ist die Erfüllung der alttestam. Weissagung oder ἀποκάλυψις der Zukunft, aber selbst wieder eine ἀποκάλυψις Gottes, und zwar die Spitze, der Mittelpunct von allen. Christus ist, wie die objective Vollendung aller alttestam. Offenbarung, so der objective Grund und Anfang aller neutestamentlichen. Die theokratischen Offenbarungen Gottes culminiren in Christo, aber sie hören mit ihm nicht auf. Im Gegentheil werden sie durch Christus immer glänzender, zusammenhängender, allgemeiner, nach Inhalt und Form vollkommener, in dem Grade, in welchem Christi Wort, Werk und Geist inniger und allgemeiner von der Menschheit angeeignet und die schlechthinnige Ewigkeit und Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in Christo erkannt wird, vgl. Joel 3, 1. und AG. 2, 17 ff.

Der Process der neutestam. Apokalypsis ist analog der alttestamentlichen der Fortschritt von der allgemeinen zur besonderen eschatologischen.

Christus und seine Reichsstiftung ist die vollkommenste Gottesoffenbarung des alttestam. Mysteriums in der Geschichte. Aber er ist selber wieder ein Mysterium, welches der ἀποκάλυψις bedarf, und zwar einer zwiefachen, einmahl für den Christlichen Glauben an seine reale Gegenwart in der Geschichte, sodann für die Christliche Hoffnung auf seine Zukunft.

Christus, der Sohn Gottes, der Weltheiland erscheint in der verhüllenden Niedrigkeit und Beschränktheit des armen Menschenlebens und der beschränkten Jüdischen Volksthümlichkeit. Seine äussere Erscheinung (σάρξ) bringt ihn in die Gegenwart und zur Anschauung der Menschen, verbirgt aber seine göttliche Herrlichkeit (δόξα) vor den Augen der Menschen, und macht ihn sogar zum Anstoss und zur Thorheit für die Weisen

dieser Welt. Nur der Glaube vermag in seiner irdischen Erscheinung das Geheimniss des Gottessohnes zu erkennen und zu verstehen. An Christus aber zu glauben vermag nach dem N. T. nur derjenige, welchem es der Vater durch seinen Geist offenbaret, in welchem der Zug des Vaters zum Sohne ist, Matth. 11, 25 ff. 16, 17. Joh. 6, 44. u. a. Diess ist die den Glauben bewirkende, stiftende Offenbarung Gottes im N. T., von welcher Paulus spricht Gal. 1, 15. 16. 1 Kor. 2, 10. Diese *ἀποκάλυψις* ist ganz allgemein für alle heilsbedürftigen, sehnenden Seelen. Ist der Glaube an Christus gegründet, so hört damit die Offenbarung nicht auf, sondern sie setzt sich fort als die den Glauben leitende, bewahrende und vollendende, wodurch der Gläubige zu immer tieferem Verständniss des gottseligen Geheimnisses geführt wird. Von dieser den vorhandenen Glauben voraussetzenden, ihn entwickelnden *ἀποκάλυψις* spricht Paulus Gal. 2, 2. 1 Kor. 14, 6. 26. 2 Kor. 12, 1 ff.

Allein das Mysterium Christi bezieht sich nicht bloss auf seine geschichtliche Erscheinung und Gegenwart, sondern auch auf seine Zukunft oder Wiederkunft. Diess ist das Mysterium für die Christliche Hoffnung, und die hierauf bezügliche *ἀποκάλυψις* ist die neutest. *ἀποκάλυψις* im engeren Sinne oder die eschatologische.

Christus stiftet in seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit sein Gottesreich in schlechthin vollkommener Weise. Aber er stiftet es nur. Als ein Senfkorn in unscheinbarer Kleinheit, aber mit weltbeherrschender Wachsthumskraft, hinterlässt er sein Reich; ja mitten in der widerchristlichen Welt erscheint es zunächst als ein verborgenes und leidendes. Er selbst tritt durch seine Rückkehr zum Vater in das Dunkel und die Ferne der jenseitigen Herrlichkeit zurück. So wird Er selbst und sein Reich wieder das neue Christliche Mysterium der Hoffnung. Aber wie er auf Erden sein Reich zu ewigem Bestande gestiftet hat, so will er es auch in der

Welt durch seine Kraft und Herrlichkeit vollenden. Zu dem Ende will er selbst allezeit den Seinigen durch sein Wort und seinen Geist gegenwärtig seyn, ihnen seine verborgene Herrlichkeit immer mehr offenbaren, und so sein Reich von einer Siegesepoche zur anderen in der Welt ausbreiten und zur Seligkeit vollenden. Auf diese Vollendung in unendlicher Zukunft weist er die Gläubigen hin und giebt ihnen in ihrem Glauben die gewisse Hoffnung, dass er dereinst, am Ende der Tage, in der vollen Herrlichkeit des Vaters wiederkehren werde zur vollkommenen ewigen Gegenwart in Allen. Diese Hoffnung hat an dem Glauben an den historischen Christus ihren festen Anker. Allein da dieser Glaube allezeit menschlich schwach und unter den Widersprüchen und Hemmungen der Welt gefährdet ist, leicht hoffnungslos und ungeduldig wird, so setzt sich zu seiner Erhaltung, Stärkung und Vollendung die Offenbarung des Vaters in der Vermittlung durch Christus allezeit unter den Gläubigen fort, und zwar nicht bloss im Allgemeinen so, dass in den Gläubigen Christus und sein Reich immer mehr verklärt, das Wesen, die Ordnungen und Gesetze dieses Reiches immer mehr aufgeschlossen werden, sondern auch insbesondere so, dass die Hoffnung und Geduld (*ὑπομονή*) auf die Zukunft Christi und die Vollendung seines Reiches am Ende der Tage (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*) immer fester, zuversichtlicher und einsichtiger wird. Diese besondere — eschatologische Offenbarung der Zukunft oder Wiederkunft Christi (*παρουσία* Matth. 24, 3 ff. 1 Thess. 3, 13. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. u. a.) am Ende der Tage zur Vollendung seines Reiches — nennen wir nach neutest. Sprachgebrauch vorzugsweise die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *τῆς δόξης αὐτοῦ* 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. Apok. 1, 1. Wie die Vollendung des Reiches Christi auf der Stiftung und dem Wesen desselben beruht, die Hoffnung auf die Zukunft Christi in dem Glauben an

seine Geschichte und Gegenwart wurzelt, so beruht auch diese besondere eschatologische Offenbarung auf der allgemeinen, wodurch der Glaube an Christus gegründet und gefördert wird, und kann als die Vollendungsspitze, gleichsam als Abschluss der letzteren angesehen werden.

In dieser besonderen, eschatologischen Hoffnungsoffenbarung unterscheiden wir, wie in jener allgemeineren Glaubensoffenbarung, ein objectives und ein subjectives Moment.

Christus und der Vater in ihm offenbaren sich objectiv in der Geschichte des göttlichen Reiches, in jedem Act der äusseren Verbreitung und inneren Kräftigung und Vollendung desselben. Christus kommt darin aus seiner Verklärungsferne der Welt immer näher, wird in der Weltgeschichte immer allgemeiner und unmittelbarer gegenwärtig (παρουσία) bis zu jenem absoluten Vollendungspuncte, wo er der ganzen durch ihn erlösten und geheiligten und verklärten Welt in seiner vollen Herrlichkeit offenbar geworden ist. Damit ist denn die absolute Zukunft des göttlichen Reiches Christi absolute Gegenwart geworden und die Welt vollkommen erlöst, vollendet. Diese objective Seite der eschatologischen ἀποκάλυψις Christi können wir die apokalyptische Manifestation nennen.

Von dieser objectiven eschatologischen Apokalypse unterscheiden wir die subjective, oder genauer die aneignende, kraft welcher den Gläubigen oder Hoffenden in besonderen Zuständen oder Momenten der innere Sinn, Auge und Ohr des Geistes, für jene erschlossen wird; und zwar durch die Mittheilung des heiligen Gottesgeistes Christi, welcher die gläubige Seele zur reinen und richtigen Anschauung der Gegenwart und Zukunft Christi und seines Reiches erhebt. Haben wir die objective Seite der eschatologischen Apokalypse die apokalyptische Manifestation genannt, so können wir diese

subjective die apokalyptische Inspiration nennen. Beyde, Manifestation und Inspiration, sind in dem Begriff der eschatologischen Apokalypse eben so unzertrennlich, wie in dem Begriffe der allgemeinen Glaubensoffenbarung. Ohne die eschatologische Manifestation Christi in der Weltgeschichte hat die eschatologische Inspiration keinen objectiven Grund und Inhalt; jene aber bleibt ohne diese ein den Gläubigen verschlossenes Mysterium, ohne Verständniss und praktische Wirkung. Und zwar verhalten sich beyde so zu einander, dass die eschatologische Manifestation vorangehend die eschatologische Inspiration bedingt und bestimmt. Daraus erklärt sich, dass nur in grossen weltgeschichtlichen Epochen des Reiches Christi die eschatologische Apokalypse originell und lebendig hervortritt, in dem periodischen Verlauf der Epochen dagegen zurücktritt.

Den Inbegriff nun der eschatologischen Apokalypsen, so des alten, wie des neuen Testaments, nennen wir die biblische Apokalyptik.

Vergleichen wir die Erklärung des Wortes *ἀποκάλυψις*, welche wir bey den Griechischen Auslegern der Joh. Apokalypse als stehende Tradition zu 1, 1. finden und welche so lautet [1]: *Ἀποκάλυψις ἐστὶν ἡ τῶν κρυπτῶν μυστηρίων δήλωσις καταυγαζομένου τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς, εἴτε διὰ θείων ὀνειράτων, εἴτε καθ' ὕπαρ ἐκ θείας ἐλλάμψεως*, so entspricht sie dem allgemeinen biblischen Offenbarungsbegriff, allein zur Definition der Johanneischen Apokalypse, so wie der Apokalyptik überhaupt fehlt die nähere Bestimmung des eschatologischen Inhaltes der *κρυπτὰ μυστήρια*.

1) S. Suicer. Thesaur. unter *ἀποκάλυψις* und Catena in Epp. cathol. et Oecumenii et Arethae Commentarii in Apoc. ed. Cramer. p. 182.

§. 4.

Verhältniss der Begriffe ἀποκάλυψις, ὀπτασίαι oder ὅρασις und προφητεία. Nähere Bestimmung der pneumatischen Form der Apokalypse vom neutestamentlichen Standpunkte.

Der biblische Begriff der ἀποκάλυψις wird im N. T. theils mit dem Begriff der προφητεία synonym gebraucht, wie Apok. 1, 1. 3. 22, 18. 19., theils davon unterschieden, wie 1 Kor. 14, 6. Ausserdem werden 2 Kor. 12, 1. ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι als verwandt und zusammengehörig zusammengestellt. Ferner unterscheidet Paulus unter den pneumatischen Gaben 1 Kor. 14, 6. die ἀποκάλυψις nicht nur von der προφητεία, sondern auch von der γνῶσις und διδαχή. Endlich führt er a. a. O. V. 26 ff. unter den verschiedenen Vorträgen in den Gemeindeversammlungen nach einander auf den ψαλμός, die διδαχή, die ἀποκάλυψις, die γλῶσσα und die ἑρμηνεία, worauf er dann als Hauptunterschied den zwischen den Propheten und Glossisten aufstellt und jenen vorzugsweise die ἀποκάλυψις zuschreibt.

In diesen Paulinischen Zusammenstellungen, Unterscheidungen und Gegensätzen der πνευματικά sind nähere Bestimmungen des Begriffs der ἀποκάλυψις angedeutet, welche sehr dazu dienen, besonders die subjective, namentlich psychologische Form der Apokalyptik näher kennen zu lernen. Die Paulinischen Bestimmungen gelten freylich zunächst nur von der Christlichen ἀποκάλυψις, allein diese ist eben nur die vollendetere alttestamentliche.

Die ἀποκάλυψις ist zunächst und wesentlich ein Act Gottes, dessen näher bestimmte Form bey der Mittheilung an den Menschen das πνεῦμα τοῦ θεοῦ ist. Dem Menschen durch den heiligen Gottesgeist gegeben, von ihm empfangen, ist die ἀποκάλυψις ein πνευματικόν, ein χάρισμα des göttlichen Geistes, nach der näheren neutestam. Bestimmung in ihrer vollkommneren Gestalt

vermittelt durch Christus. Sie bezieht sich wesentlich auf den erkennenden menschlichen Geist, und zwar näher auf die religiöse Erkenntniss; aufgenommen von dem menschlichen Geiste wird sie ein religiöser Erkenntnissact desselben. Insofern gehört sie mit der γνῶσις zusammen. Ἀποκάλυψις und γνῶσις sind die beyden Cardinalformen der religiösen Erkenntniss, des gläubigen Gemüthes. Wir können nach neuerem Schematismus die erste die unmittelbare, die zweyte die mittelbare nennen. Jene ist die Empfängnissform des erkennenden Geistes für die Wahrheit Gottes, diese die Form der Entwicklung, der Bildung der empfangenen Wahrheit im denkenden Geiste. Während daher dieser vorzugsweise die Erkenntniss im Begriff, im Worte eigen ist, ist jener die Erkenntniss in Gesichten, ὀπτασίαι, oder ὁράματα, ὁράσεις eigenthümlich.

Wenn Paulus 2 Kor. 12, 1. ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι synonym gebraucht, so ist in dieser Synonymie das Verhältniss nicht dieses, wie es Theophylakt zu jener Stelle bestimmt, indem er sagt: ἡ ἀποκ. πλέον τι ἔχει τῆς ὀπτασίας· ἡ μὲν γὰρ μόνον βλέπειν δίδωσιν, αὕτη δὲ καί τι βαθύτερον τοῦ ὁρωμένου ἀπογυμνοῖ. Denn nach Paulus und überhaupt nach der Schrift giebt es keine ὀπτασία ohne ἀποκάλυψις und umgekehrt, so dass die ὀπτασία die wesentliche, ursprüngliche geistige Zustandsform im Empfangen der Offenbarung ist.

Diese ursprüngliche Zustandsform des Geistes in der ἀποκάλυψις wird von Paulus a. a. O. näher bestimmt als ἔκστασις, als eine Verzücktheit, Erhobenheit des Geistes über das irdische Bewusstseyn zur unmittelbaren Anschauung oder Vernehmung göttlicher Weisungen. Vgl. AG. 10, 10. 11, 5. 22, 17. Apok. 1, 10 ff. 4, 1 ff. Daniel 2, 1. u. a. Mit dieser ἔκστασις ist gleichbedeutend die ἀνάβασις (ἀναβατικόν), ἀνάληψις. Dieser Zustand entsteht durch die überströmende Fülle des göttlichen πνεῦμα, welches übermächtig den mensch-

lichen Geist aus der Schranke seines irdischen somatischen Bewusstseyns hinausreisst und ihn hinaufzieht zur unmittelbaren Anschauung himmlischer Dinge. Auf den niederen Stufen ist der Zustand ein rein traumartiger, und die Visionen und Apokalypsen werden dem Menschen zu Theil in nächtlichen Träumen, *διὰ θείων ὀνειράτων*; auf den höheren Bildungsstufen kann die *ἔκστασις* auch im sonst wachen Zustande *καθ' ὕπαρ* eintreten; aber immer ist sie ein Zustand, wo das irdische Bewusstseyn, das dialektische Denken und seine *γνῶσις* zurücktreten, Wort und Begriff vergehen, und der menschliche Geist, von dem *πνεῦμα θεοῦ* überfluthet, sich ganz und gar in den göttlichen Dingen versenkt. Und wie es dem Menschen auch in diesem Zustande nicht gegeben ist, das Göttliche unmittelbar, d. h. in schlechthin göttlicher Weise, zu erkennen, sondern nur im Bilde, so ist, was er in der apokalyptischen *ἔκστασις* schauet, das seiner Daseynssphäre entnommene Bild, welches Gott ihm zu schauen giebt als Abbild seiner Wahrheit.

Allein die *ἀποκάλυψις* mit ihren Gesichten ist bestimmt, einmahl demjenigen, der sie empfängt, die Wahrheit zum bleibenden Besitzthum, zur Vollendung seiner Erkenntniss mitzutheilen, sodann durch ihn dieselbe der religiösen Gemeinde zu Nutz und Frommen kund zu machen. In dieser Zweckbestimmung liegt, dass die *ἀποκάλυψις* nicht im stummen Anschauen verschlossen bleiben kann, sondern in den Zusammenhang des menschlichen Erkennens eingehen und zur menschlichen Rede, Darstellung und Erzählung sich gestalten muss.

Hier tritt nun die *ἀποκάλυψις* und *ὀπτασία* in Verbindung mit den pneumatischen Darstellungsgaben und Darstellungsformen. Nach Paulus können wir drey Hauptdarstellungsgaben unterscheiden, die *γλῶσσα*, die *προφητεία* und die *διδαχή*. Die *ἀποκάλυψις* kann in ihrer weiteren Entwicklung im menschlichen Geiste in

alle drey eingehen. Sie kann mit der γλῶσσα, dem γλώσσαις λαλεῖν beginnen, aber auch gleich mit der προφητεία, und von dieser unmittelbar, von jener aber nur durch die ἑρμηνεία zur διδαχή übergehen, in welcher die entwickelnde dialektische γνῶσις sich des Geoffenbarten bemächtigt und sich in lehrhafter Rede ausdrückt.

So lange die ἀποκάλυψις eben nur das pneumatische Gefühl berührt, dasselbe überströmend gleichsam in einzelnen Schlägen trifft, hat der Mensch das Minimum von mittheilender Darstellungsgabe, die γλῶσσα, worin sich die Gemüthsbewegung in ihrer Übermächtigung durch das πνεῦμα unmittelbar ausdrückt. Hier ist noch keine Thätigkeit des νοῦς, noch kein objectives Schauen, auch im Bilde nicht, und so entsteht auch keine deutliche Rede und Darstellung. Wo dagegen die ἀποκάλυψις sich vor dem schauenden νοῦς in Gesichten und Bildern entwickelt, somit auch Einzelnes in einem Ganzen und ein Zusammenhang mehrerer Momente gedacht wird, da ist auch die Möglichkeit gegeben, das Geoffenbarte, wie es geschauet oder wahrgenommen ist, darzustellen. Diese Darstellungsgabe ist die προφητεία, und diese die wesentliche Darstellungsform der ἀποκάλ. ἐν ὀπτασίαις. Der apokalyptische Sprecher oder Schreiber ist ein προφήτης, und was er spricht oder schreibt, sind nach Apoc. 1, 3. u. a. λόγοι τῆς προφητείας.

Προφητεία ist nach der Etymologie, so wie nach dem biblischen und classischen Sprachgebrauch zunächst das Aussprechen, Mittheilen des geoffenbarten göttlichen Willens kraft göttlicher Berufung, kraft pneumatischer Befähigung. Die προφητεία setzt die ἀποκ. voraus; es giebt keine προφ. ohne ἀποκάλυψις 1 Kor. 14, 30.

Je nachdem nun die ἀποκ. entweder den Willen Gottes überhaupt, das Wesen seines Reiches, die Ordnungen desselben, die Gegenwart Christi in der Geschichte u. s. w. oder insbesondere die Zukunft Christi

und seiner Reichsvollendung zu seinem Inhalte hat, wird die προφητεία entweder Aussage, Verkündigung des göttlichen Willens, Rathschlusses, der göttlichen Wahrheit überhaupt, oder sie wird insbesondere Weissagung, Vorherverkündigung der Zukunft des göttlichen Reiches. Im ersteren Falle nennen wir sie dem Obigen zu Folge die Glaubensprophetie, im zweyten die Hoffnungsprophetie. Die Glaubensprophetie wird zwar als Prophetie immer den Charakter der unmittelbaren Erkenntniss, der anschauenden, an sich tragen, und so überwiegend in symbolischer und parabolischer Art darstellen, aber je näher sie sich mit der γνῶσις berührt, desto mehr in ihrer weiteren Entfaltung in die διδαχή übergehen, 1 Kor. 6, 31. 32. Anders die Hoffnungsprophetie, die eschatologische Weissagung. Weil die hier zum Grunde liegende ἀποκ. sich vorzugsweise in Gesichten, Zukunftsbildern dem menschlichen Geiste darstellt, so wird diese προφητεία auch vorzugsweise Gesichte darstellen oder visionäre Darstellung seyn. Die praktische Ermahnung wird wegen des wesentlichen praktischen Zweckes bey der eschatol. προφητεία nicht ausgeschlossen seyn; aber die eigentliche διδαχή liegt ihr fern. Ihr Styl wird vorzugsweise der poetische seyn, während der Styl der διδαχή und der in die διδαχή übergehenden προφητεία bey aller rhetorischen Erhebung, der sie fähig ist, dem angehört, was wir Prosa nennen. Je nachdem nun die προφητεία der eschatol. Apokalypse rein biblisch bleibt, also auf ihrem ursprünglichen theokratischen Boden, ist ihr Styl näher bestimmt der alttestam. prophetische, auch in Griechischer Sprache. Daher alle neutestam. Apokalypsen Nachbildungen der alttest. Propheten sind, und die alttestamentliche im Kanon mit der prophetischen Litteratur verwachsen ist, obwohl, wie nachher genauer erörtert werden wird, von derselben verschieden. Sucht diese προφητεία aber, vornehmlich aus apologetischem Interesse, die ausserbiblische lit-

terarische Form, namentlich die Hellenische, so ist's natürlich, dass sie sich die entsprechende Hellenische Form der προφητεία, die sibyllinische Orakelform mit ihrem epischen Versmaass, zum Muster nimmt.

§. 5.

Vergleichung der biblischen Apokalyptik und der Hellenischen Mantik.

Die Neigung der Apokalyptik zur Hellenischen Sibyllenform setzt eine gewisse Analogie zwischen der biblischen und Hellenischen ἀποκάλυψις und προφητεία voraus.

Es ist interessant, kurz diese Analogie näher zu betrachten.

Jede Religion hat, sobald sie sich über die ersten Stufen des Passiven und Unbewussten erhebt, ihren Offenbarungsbegriff. Je mehr in dem Hellenischen Polytheismus das Verhältniss zwischen den Göttern und den Menschen als ein lebendiges, geistiges erfasst wird, desto mehr tritt in ihm der Gedanke hervor, dass die Gottheit allezeit und überall dem empfänglichen und fragenden Menschen ihr Wissen und ihren Willen offenbart. Wie nun nach Hellenischer Religion [1]) die Gottheit ihren Willen und ihr Wissen nicht bloss mittelbar in äusserlich wahrnehmbaren Zeichen (dem Vögelfluge, dem Opfer u. dgl.), sondern auch unmittelbar im menschlichen Geiste, in nächtlichen Träumen oder auch bey wachen Sinnen in besonderen Ekstasen kund gab, so war auch den Menschen die Fähigkeit verliehen, jene mittelbaren Offenbarungen aus den Zeichen zu deuten, diese unmittelbaren zu empfangen und zu verstehen. Diese Fähigkeit oder, in ihrer Ausbildung, Kunst war bey den Hellenen die Man-

1) Vgl. hier überhaupt K. F. Hermanns Lehrbuch d. gottesdienstl. Alterthümer der Griechen Theil 2. Cap. 3.

tik (divinatio) im weiteren Sinne, welche theils mit dem priesterlichen Beruf verbunden war, theils einen eigenen Beruf bildete. In diesem weiteren Sinne waren *μαντεία*, *προφητεία*, *μάντις* und *προφήτης* im populären Sprachgebrauch eins. Allein es gab eine *μαντεία* im engeren und besonderen Sinne, welche, vorzugsweise dem Apollinischen Cultus eigen, die eigentliche Kraft und Seele der als eine höhere Offenbarungsform geltenden Spruchorakel war. Nach der Platonischen Ableitung von *μαίνομαι* ist diese *μαντεία* die polytheistische Begeisterung, Gotterfülltheit (*ἐνθουσιασμός* oder *ἔκστασις*), die Verzücktheit des Gemüthes, worin der Mensch die Gottheit unmittelbar vernimmt und ihr unmittelbares Offenbarungsorgan wird. Plato beschreibt in der bekannten Hauptstelle im Timaeus p. 71 u. 72. (ed. Becker p. 101 et 102.) die *μαντεία*, im Gegensatz des *λόγος* und der *φρόνησις*, als den enthusiastischen Zustand, worin auch das niedere Seelenleben Theil hat an der göttlichen Wahrheit. *Οὐδεὶς γὰρ*, sagt er, *ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἤ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας.* Damit aber, fährt er fort, dasjenige, was in dem mantischen Zustande gesprochen oder geschauet — oder geoffenbaret sey von der göttlichen Wahrheit (*ὅσα ἂν φάσματα ὀφθῇ*), demjenigen, den es betreffe, verständlich werde und zum Heile gereiche, habe das Gesetz, weil der Mantische in seiner *ἀφροσύνη*, was er gesprochen und geschauet, selbst nicht zu verstehen und zu deuten vermöge, den Beruf der Propheten (*τὸ τῶν προφητῶν γένος*) den *ἐνθέοις μαντείαις* als Richter und Ausleger zugeordnet, ja übergeordnet, welche durch die ihnen eigenthümliche *σωφροσύνη* oder *φρόνησις* befähigt seyen, die änigmatische Rede und Vision der *μάντεις* auszulegen.

Der Unterschied zwischen dieser polytheistischen *μαντεία* und *προφητεία*, und der theokratischen *ἀποκαλυ-*

ψις und προφητεία hat sein Princip eben in der Verschiedenheit der Idee Gottes. Je nachdem der sich offenbarende Gott als der schlechthin heilige Geist der Liebe und Weisheit, oder als die sittlich mehr und weniger unbestimmte Macht des Naturgeistes gedacht wird, muss auch die ἀποκάλυψις dort und die μαντεία hier verschieden seyn. Da der Polytheismus seiner Natur nach keine universelle heilige Geschichte Gottes, kein universalhistorisches Mysterium kennt, so kann auch seine μαντεία keinen Inhalt der Art haben, wie die biblische ἀποκάλυψις. Nicht die göttliche Wahrheit in ihrer Absolutheit und Allgemeinheit, sondern einzelne Satzung und einzelnes Gebot; nicht die nothwendige Geschichte der Menschheit und ihr absolutes Vollendungsziel, sondern die particuläre, mehr und weniger zufällige Begebenheit — sind ihr Inhalt. Ist ferner der biblischen ἀποκάλυψις wesentlich, sich dem gottbewussten Gemüthe, — der eigentlichen Vernunfttiefe des menschlichen Geistes mitzutheilen, so hat die Hellenische μαντεία nach Plato ihren Sitz in dem niederen Seelenleben, dem unvernünftigen und sittlich indifferenten. Damit hängt zusammen, dass, während nach Plato die μαντεία und προφητεία wesentlich verschiedene Seelenzustände sind, und verschiedene Subjecte haben, die biblische ἀποκάλυψις und προφητεία gleicherweise dem vernünftigen πνεῦμα angehören und, je ausgebildeter sie sind, desto mehr in einem und demselben Subjecte vereinigt einen ungetheilten persönlichen Geistesprocess bilden.

Indess kann diese Verschiedenheit die wesentliche Gleichheit des natürlichen psychologischen Processes, so wie der Gesetze des menschlichen Denkens und Sprechens in beyden Offenbarungsweisen nicht aufheben. Bey aller Ungleichheit des Inhalts und des Impulses sind die Erscheinungsformen des Apokalyptischen und Mantischen einander ähnlich. So ist die Ähnlichkeit zwi-

schen der Delphischen μαντεία und dem Christlichen λαλεῖν γλώσσαις in Korinth vgl. 1 Kor. 14, 23., zwischen der biblischen ἔκστασις und dem Hellenischen ἐνθουσιασμὸς unverkennbar.

Jesaias 41, 22 ff. spricht dem Polytheismus noch alle wahre Weissagung unbedingt ab. Aber nachdem das Judenthum, besonders in Alexandrien, sich mit Hellenischer Cultur befreundet hatte, nähert sich auch die biblische Apokalyptik der verwandten Hellenischen Mantik, und seitdem man überhaupt angefangen hatte, aus apologetischem und missionarischem Interesse die biblische Religion den Griechen und Römern in verwandten Formen näher zu bringen, trägt auch die biblische Prophetie kein Bedenken, sich in der den Griechen und Römern bekannten sibyllinischen Form darzustellen.

§. 6.

Die Verbindung von Weissagung und Geschichte in der Apokalyptik.

Die eschatologische Apokalypse hat es, wie gesagt, vorzugsweise mit der Zukunft des göttlichen Reiches zu thun.

Die Zukunft ist in dem continuirlichen Flusse der Zeit nach ewigem Gesetz der Geschichte das unmittelbare Product der Vergangenheit und Gegenwart. Wie die Geschichte die Vorbildnerin und Weissagerin der Zukunft ist, so ist diese die Erfüllung der allezeit weissagenden Geschichte. Man hat den Historiker den rückwärts gewendeten Propheten genannt. So kann man auch den Propheten, den Apokalyptiker, den vorwärts gewendeten Historiker nennen.

Das Reich Gottes hebt, wie überhaupt kein Gesetz menschlicher Natur und Geschichte, so auch das Gesetz des zeitlichen Zusammenhangs der Dinge nicht auf. Im Gegentheil ist die Geschichte des Reiches Gottes in je-

der Beziehung die gesetzlichste, die Geschichte der ewigen und heiligen Gesetze Gottes in der Welt. Es giebt keine Weissagung von der Zukunft des göttlichen Reiches ohne Wissen von seiner Vergangenheit und Gegenwart. Diese Zusammengehörigkeit von Weissagung und Geschichte ist schon von den alttest. Propheten ausgesprochen s. Jes. 41, 22. 46, 8. 9. Jerem. 6, 16. u. a. Ist nicht das alte Testament, ja die ganze heilige Schrift überhaupt die innigste Verbindung von Weissagung und Geschichte? Überall knüpft die biblische Prophetie stillschweigend oder ausdrücklich an die theokratische Gegenwart und Vergangenheit an. Je richtiger diese von dem Propheten verstanden wird, desto wahrer ist seine Weissagung. Die Geschichte der Theokratie aber hat so gut ihre Mysterien Gottes für den Menschen, wie die Zukunft. Auch der Prophet vermag jene nicht zu verstehen, als durch dieselbe göttliche Offenbarung, welche aus der bisherigen Geschichte die Zukunft des Reiches Gottes schafft und enthüllt.

Je mehr nun der Apokalyptiker Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des göttlichen Reiches in dem einen und selbigen Lichte der göttlichen Wahrheit zusammenschauet, desto leichter geschieht es, dass, indem er von einem bestimmten Standpunkte seiner Gegenwart die Geschichte des göttlichen Reiches vorwärts und rückwärts anschauend als ein Ganzes betrachtet, auch seine Darstellung von der Vergangenheit und Gegenwart eine apokalyptische wird, ein zusammenhängendes visionäres, symbolisches Gemählde. Es ist dann oft schwer, das, was dem Seher zu seiner Zeit vergangen und gegenwärtig war, von dem, was er als zukünftig schauet, zu unterscheiden; zumahl, wenn die näheren Zeitverhältnisse des Apokalyptikers nicht genau bekannt sind. Kann der Prophet die Geschichte des göttlichen Reiches in ihren Hauptzügen als bekannt voraussetzen, weiss er sich mit seinen Lesern in einem gemeinsamen Verständniss

der theokratischen Offenbarungs- und Reichsgeschichte, so wird er in seine Darstellung eben auch nur die nächstliegende Hauptepoche der Geschichte aufnehmen, oder auch nur von der epochemachenden Gegenwart aus die Zukunft weissagen. Im entgegengesetzten Falle wird er in der theokratischen Geschichte immer weiter zurückgehen bis zu ihren Anfängen, und dann entweder dem Adam oder Abraham, dem Henoch oder Moses die apokalyptische Durchschau der göttlichen Reichsgeschichte andichten.

Wie wenig nun auch diese apokalyptische Behandlung der Geschichte der kritischen entspricht, ja wie sehr diese jener widerstrebt, immer bleibt merkwürdig, dass die Idee der universalgeschichtlichen Weltbetrachtung, insbesondere der religiösen, und das Interesse daran vornehmlich unter dem Einflusse der biblischen Apokalyptik entstanden ist, und in dieser gleichsam ihre erste Schule gemacht hat.

§. 7.

Das Wesentliche und Wirkliche, Nothwendige und Zufällige, Idee und Symbol oder Bild in der Apokalypse.

Ihrer Idee nach hat es die biblische Apokalyptik mit der wesentlichen Zukunft des göttlichen Reiches zu thun, dem heiligen absoluten Zukunftsgange Gottes selbst in seinem Reiche, mit Gottes Rathschluss, der geschehen soll und muss, *ἃ δεῖ γενέσθαι* Apok. 1, 1. Ihr wesentlicher Inhalt ist also die innere göttliche Nothwendigkeit der Geschichte des göttlichen Reiches, im Gegensatz gegen das, was wir das Zufällige in der Geschichte nennen, in dem Sinne nemlich, dass etwas, was geschieht, auch nicht oder anders geschehen könnte, ohne den Fortschritt der göttlichen Reichsgeschichte zu ihrem Endziel zu hemmen oder zu alteriren. Ob der theokratische oder antitheokratische König so oder so heisst, so oder

so lange regiert, die äusseren Begebenheiten des theokratischen Volkes im Einzelnen sich so oder so gestalten, ist für jenen Fortschritt mehr und weniger gleichgültig und insofern zufällig, wie sehr es auch in dem natürlichen Erscheinungsgebiete der Geschichte seinen pragmatischen Grund und Zusammenhang hat. Indem aber die Apokalyptik die geschichtliche Zufälligkeit in diesem Sinne ausschliesst, beschränkt sie sich nicht etwa auf das abstract Nothwendige, auf die allgemeinen schematischen Gesetze des Geschehens, sondern mitten in der lebendigen Geschichte will sie die innere Entwicklungsgeschichte des göttlichen Reiches, wie Gott sie geordnet hat, in bestimmten wirklichen geschichtlichen Verhältnissen darstellen. Weder die Zukunft noch die Vergangenheit des göttlichen Reiches liegt für den Apokalyptiker ausserhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern in derselben, aber in dem, was in dieser Wirklichkeit das Wahre und Wesentliche, gleichsam der Kern ist, nicht irgendwie Erscheinungsschale. In dieser Beziehung muss der Apokalyptiker auch die Zukunft des göttlichen Reiches in bestimmten wirklichen chronologischen Verhältnissen anschauen und darstellen. Er sagt nicht bloss, dass etwas überhaupt bald geschehen werde, sondern in welcher bestimmten chronologischen Reihefolge, nach welchen Zeichen der Zeit wahrnehmbar, und in welcher Zeichenreihe der Zeit eintretend. Allein indem er so in die volle Wirklichkeit der Geschichte eingeht, kommt er auf ein Gebiet, wo das, was wir das Zufällige nennen, mit dem Wesentlichen und Nothwendigen verbunden ist, und zwar für die pragmatische Geschichtsforschung organisch und unauflöslich; wo die zeitlose Wesenheit der Zukunft des göttlichen Reiches mit der zeitlich nach Jahr und Tag bestimmten geschichtlichen Erscheinung zusammenliegt, und die von Gott geschauete unendliche Perspective der Endzukunft aller Geschichte sich ihm darstellt in der von ihm in mensch-

licher Beschränktheit allein erkennbaren nächsten und engen Zukunftsperspective. Hier entsteht für die Apokalyptik die Aufgabe, beydes gehörig auseinander zu halten und zu verbinden. Je nachdem sie nun diese Aufgabe löst, und sich gleicherweise davon fern hält, eben nur das einzelne Zufällige zu wahrsagen oder nur das abstract Allgemeine eben als Satz auszusprechen, hat sie das Siegel der Wahrheit. Die wahre Lösung der Aufgabe kann für die apokalyptische Theorie nur diese seyn, dass der Apokalyptiker, wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart und Zukunft des göttlichen Reiches alles einzelne Wirkliche, was er erkennt und anschauet, zu einem, ihm von Gott gewiesenen, andeutenden Erscheinungsbilde, Symbol, von der ganzen Wahrheit und Wesentlichkeit der göttlichen Reichsgeschichte macht, oder, anders ausgedrückt, zum Stücke der Curve, worin die ganze Bahn des göttlichen Reiches für ihn abgebildet ist und worin er diese prophetisch anschauet. Mag auch der Apokalyptiker dieses Verhältnisses zwischen den einzelnen mehr und weniger zufälligen Wirklichkeiten und der wesentlichen Wahrheit der göttlichen Reichsgeschichte sich selbst nicht deutlich bewusst seyn, je mehr seine Darstellung symbolisch poëtischer Art ist, desto mehr wird sie unbewusst das wahre Sachverhältniss ausdrücken. Dem Ausleger aber liegt ob, sich die Wahrheit der apokalyptischen Anschauung und Darstellung zum deutlichen Bewusstseyn zu bringen, und darin apokalyptisches Bild, Symbol und apokalyptische Idee und Wahrheit zu unterscheiden; so wie der Kritiker das Recht hat, das Exemplarische in der apokalyptischen Litteratur darnach zu beurtheilen, je nachdem in der Darstellung Bild und Idee, Wirklichkeit und Wahrheit der göttlichen Reichszukunft entweder organisch zusammengewachsen sind, ohne unterschiedlos zu werden, oder nicht.

Man spricht, vornehmlich seit Herder, von einer

Philosophie der Geschichte. Sie ist eine der edelsten, aber noch am wenigsten geschliffenen und künstlerisch gefassten Perlen in der Krone des menschlichen Wissens. Ihre Aufgabe ist, das Zufällige und Nothwendige, das Einzelne, Wirkliche und das Allgemeine, Erscheinung und Idee in der Weltgeschichte gehörig zu unterscheiden und die Gesetze des geschichtlichen Organismus zu entdecken und darzustellen nicht bloss für die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch für die Zukunft. Diese Philosophie hat also ihre Prophetie und Apokalypse.

Ich stehe nicht an zu behaupten, dass die unscheinbare Wiege dieser vornehmen, glänzenden Wissenschaft eben unsere Apokalyptik ist. Eine Philosophie der Geschichte ist diese gewiss nicht. Die heilige Prophetie hat mit der Philosophie an sich nichts zu thun. Aber eine Religion der Geschichte möchte ich sie nennen. Sie ist die religiöse Anschauung und Betrachtung der Weltgeschichte im Lichte der allein wahren, universellen Religion. Gewiss ist das philosophische Wissen seiner Form nach aus sich selbst, d. h. es hat seine eigene Quelle im menschlichen Geiste. Aber sobald es sich seinen Inhalt in der Natur und Geschichte sucht, muss es in die Schule der inneren und äusseren Erfahrung und damit auch in die Schule der Offenbarungen Gottes in der Welt. Die Ideen der Weltgeschichte, den idealen Organismus, die heiligen Gesetze Gottes in derselben, kurz die Wahrheit und Wesentlichkeit der Geschichte von ihrem Ursprunge bis zu ihrem Vollendungsziele, erfährt und weiss vor aller und ohne alle Philosophie der religiöse Geist, insbesondere der prophetische. Dieser hat sie dem philosophischen Wissen der Christlichen Welt übergeben zur weiteren Bearbeitung, aber mit seiner unauslöschlichen Ursprungssignatur.

Zweytes Capitel.

Geschichte der apokalyptischen Litteratur.

§. 8.

Die Entstehungsepoche der apokalyptischen Litteratur, im Unterschiede von der prophetischen, im A. T. Die Danielische Apokalypse.

Die apokalyptische Litteratur hat ihren geschichtlichen Verlauf zwischen ihrer Anfangsepoche in der alttestamentlichen Jüdischen und ihrer Endepoche in der neutestamentlichen Christlichen Litteratur.

Ihre Anfangsepoche ist uns deutlich und bestimmt in dem Propheten Daniel bezeichnet, während ihre Endepoche in keiner bestimmten, abschliessenden litterarischen Erscheinung hervortritt.

Ausser einigen mehr und weniger deutlichen Präformationen giebt es für uns keine frühere Apokalypse, welche diesen charakteristischen Namen verdiente, als die Danielische. In dieser ersten litterarischen Erscheinung erscheint sie im Zusammenhange mit der prophetischen Litteratur des A. T., aber zugleich im Unterschiede von derselben, als ihr letzter Schössling, eine Fortsetzung und zugleich als eine Abart.

Wir versuchen, zuerst ein charakteristisches Bild von der Danielischen Apokalypse zu entwerfen, und den Unterschied zwischen ihr und den früheren prophetischen Productionen des A. B. genauer zu bestimmen;

worauf dann die Aufgabe seyn wird, die Entstehung der apokalyptischen Litteratur in ihrem Unterschiede von der prophetischen historisch zu erklären.

1. Es ist für uns ein gewisses Resultat der historischen Kritik und ihrer neueren, tiefer eingehenden Verhandlungen mit den Vertheidigern der Tradition [1]), dass das hagiographische Buch Daniel in seiner gegenwärtigen kanonischen Gestalt [2]) nach geschlossener Prophetensammlung zur Zeit des Antiochus Epiphanes, etwa um das Jahr 167—166., nicht von dem traditionellen Daniel, einem alten Seher (Ezech. 14, 14. 20. 18, 3.), sondern von einem uns unbekannten Propheten der Makkabäischen Zeit, und zwar in seiner gegenwärtigen einheitlichen Ganzheit, verfasst ist.

Der Zweck des Buches ist unverkennbar, das unter dem harten Druck der antitheokratischen Weltmacht leidende theokratische Volk durch Vorbild und Ermahnung, besonders aber durch die Weissagung von dem unfehlbaren, nahen Siege der Messianischen Theokratie über alle feindliche Weltmacht, in seinem heiligen Leiden und Kampf zu trösten und zu stärken.

Der Verfasser fängt Cap. 1. seine wohlbedachte Composition damit an, dass er den alten Propheten Daniel, welchen er zum Träger und gleichsam Bürgen seiner tröstenden und ermahnenden Weissagung macht, als prophetisches Vorbild charakterisirt. Er erzählt, wie der-

1) Vgl. ausser den neueren Commentarien von Bertholdt, Hävernick und von Lengerke, — besonders die Monographien von Bleek in d. Berl. theol. Zeitschr. 3, 171 ff. Redepenning in d. theol. Studien u. Kritiken 1833. H. 3. S. 831 ff. und 1835. Heft 1. S. 163 ff. —, dann Ewalds Propheten des A. B. Bd. 2. S. 559 ff. und de Wettes Einl. in d. A. T. 6. Aufl. S. 379 ff., endlich die Hauptschrift unter den vertheidigenden, Hengstenbergs Beyträge zur Einl. in d. A. T. Bd. 1. (die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah, erwiesen —) 1831.

2) Im Unterschiede von dem interpolirten und sonst abweichenden Griech. Daniel in der Alex. Übersetzung.

selbe als ein junger Hebräer von edler Geburt, schön von Ansehn und kundig in aller vaterländischen Weisheit, nebst drey anderen hebräischen Jünglingen im 3ten Jahre des Königs Jojakim, als Gefangener, an den Hof Nebukadnezars gebracht und unter dem ihm gegebenen Namen Beltsazar an jenem Hofe in Chaldäischer Weisheit, wozu namentlich die Kunst der Traum- und Gesichtedeutung gehörte, zum Hofdienste erzogen sey [1]; wie aber derselbe bey aller Auszeichnung in der fremden Chaldäischen Weisheit seinen theokratischen Glauben, Sinn und Sitte treu und standhaft bewahrt habe.

Wie sehr sich Daniel namentlich in der Chaldäischen Kunst der Traum- und Zeichendeutung ausgezeichnet, davon wird Cap. 2. als Beyspiel seine glückliche, zuverlässige Deutung des Traums des Königes Nebukadnezar angeführt. Aber die Erzählung und Deutung dieses Traumes hat noch den doppelten Zweck, einmahl zu zeigen, wie die wahre Weisheit allein von dem Glauben an den allein wahren Gott ausgehe, denn Daniel erkennt die Bedeutung des Traumes durch die Offenbarung Jehovas 2, 19 ff., sodann aber, den prophetischen Grundgedanken des ganzen Buches von dem Wesen und nahen Sturz des viergliedrigen Kolosses, d. h. der vier auf einander folgenden Weltreiche durch den zermalmenden Stein des Messian. Reiches, — gleichsam compendiarisch auszudrücken. Dabey ist besonders zu beachten, dass der heidnische Fürst den weissagen-

1) Für die Darstellung der Danielischen Composition, die wir hier beabsichtigen, trägt es nichts aus, ob die Tradition, welcher der Verf. folgt, richtig ist oder nicht. Die Kritik bezweifelt mit Recht die Zeitangabe 1, 1., und es kann seyn, dass Ewald (Propheten des A. B. II. 560) Recht hat, wenn er aus den betreffenden Stellen des Ezechiel, so wie aus der Vierzahl der Weltreiche in dem gegenwärtigen Buche Daniel, worin das assyrische Reich fehle und das medopersische Reich in ungehöriger Weise in zwey zerlegt sey, vermuthend schliesst, der wahre Daniel habe nach einer älteren schriftlichen Tradition, der Ezechiel folge, am Hofe zu Ninive gelebt.

den Traum hat, aber, wie Daniel sagt, weil es ein wahrer Traum ist, von Jehova, worin liegt, dass Gott der antitheokratischen Macht selbst die freylich nur traumartige Ahnung ihres dereinstigen Unterganges gegeben hat.

Daniel wird in Folge seiner Traumdeutung zur Würde eines obersten Vorstehers der Chaldäischen Weisen erhoben.

Hierauf folgt Cap. 3. die Erzählung von dem Märtyrerthume der drey Freunde Daniels, welche vor dem von Nebukadnezar errichteten goldenen Bilde nicht anbeten wollen, und ihrer wunderbaren Errettung im feurigen Ofen. Dieser Abschnitt hat im Ganzen die Bedeutung einer vorbildlichen Darstellung von der weltüberwindenden Macht der theokratischen Gesinnung. Gleicherweise scheint die daran sich anschliessende Erzählung von Nebukadnezars Traum und Wahnsinn Cap. 3, 31—4, 34. die Absicht zu haben, nicht bloss den Traumdeuter Daniel von Neuem zu verherrlichen, sondern auch in einem kleineren Bilde zu zeigen, wie auch die höchste Heidenmacht den heiligen Machtordnungen Gottes erliegen müsse. Auch die hierauf folgende Erzählung Cap. 5. von Belsazars, des letzten Chaldäerköniges, Gastmahl in der Nacht der Eroberung Babels und von der bey dem Mahle an der Wand erscheinenden und den König erschreckenden Schrift (Gezählt, gezählt, gewogen und getheilt!), welche Daniel allein zu deuten vermag, — ist nicht ohne Beziehung auf den prophetischen Grundgedanken des Buches. Sie soll andeuten, dass die Epoche, in der die Macht Babels zerstört, und die Weltherrschaft an den Mederkönig Darius übergeht, von Gott vorherversehen, und als die göttliche Erfüllung wie des früheren weissagenden Traumes von Nebukadnezar, so der weissagenden Schrift am Tage zuvor anzusehen sey.

Überhaupt können wir die fünf ersten Capitel die Danielische Apokalypse im Kleinen nennen, worin, wie

in einem Segment des grossen prophetischen Gemähldes, in vorbildlicher Weise gezeigt wird, wie die theokratische Prophetie ihre unfehlbare Erfüllung hat, und wie dieselbe selbst den Häuptern der heidnischen Weltmacht die traumartige Ahnung giebt von ihrem durch Gott geordneten Sturze.

Die Erzählung von Daniel in der Löwengrube unter der Herrschaft des Meders Darius, Cap. 6, 2—29. [1]), schliesst den ersten Hauptabschnitt, welcher mit dem zweyten rein apokalyptischen Hauptabschnitte, Cap. 7—12., verglichen als ein Gemisch von Erzählung und Prophetie erscheint, ab. Sie hat eine ähnliche Bedeutung, wie die Erzählung Cap. 2., nur dass hier die exemplarische theokratische Glaubenstreue des Daniel insbesondere hervorgehoben wird, und dabey darauf ein Gewicht gelegt zu werden scheint, dass Daniel, der fromme Theokrat, auch wenn die Erfüllung der Weissagung verzieht und die heidnische Weltmacht von Neuem glänzend hervorbricht, in Geduld treu bleibt.

Der zweyte Haupttheil des Buches, der eigentlich prophetische, hat das Eigenthümliche, nicht sowohl dass hier Daniel in der ersten Person von sich spricht, was untergeordnet ist, als vielmehr, dass der Verf. in einer zusammenhängenden Reihe von rein theokratischen Gesichten, Offenbarungen und Engelbelehrungen, welche der theokratische Prophet Daniel selber zu verschiedenen Zeiten empfängt, den prophetischen Grundgedanken fortschreitend entfaltet. Die Offenbarungen über den Gang und die Zukunft der Theokratie schreiten in chronologischer Ordnung von dem Unbestimmten zu dem Bestimmten fort, und schliessen mit der Schau in die nächste Zukunft von der Gegenwart des Verfassers aus, in welchem der Daniel aus alter Zeit wieder erstanden

1) Über den ungeschichtlichen Charakter dieser Erzählung vgl. Lengerke zu d. St. und de Wettes Einl. S. 384.

ist, 12, 13. Was im ersten Theile das Heidenthum in der Person Nebukadnezars im Traume, und in der Person Belsazars, des letzten Chaldäerfürsten, in einzelnen symbolischen Schriftzügen schauete, ohne es aus sich selber zu verstehen, das schauet hier vollständiger, deutlicher, zusammenhängender der Theokrat selbst, und versteht es durch höhere Engeldeutung mit vollkommener Sicherheit.

In dem ersten nächtlichen Traumgesicht Cap. 7., welches Daniel im ersten Jahre des babyl. Königs Belsazar empfängt, schauet er in vier aus dem durch die Winde des Himmels aufgeregten Meere, also aus tiefer Verborgenheit, nach einander hervorsteigenden wundersamen Thiergestalten die schon Cap. 2. angedeuteten vier Weltreiche, wie sie, jedes in seiner Eigenthümlichkeit in einem entsprechenden Thiersymbole charakterisirt, auf einander folgen, so dass das letztere die früheren zerstörend in Einem Horne die Spitze der bösen, vermessenen Weltmacht erreicht, wo dann das Weltgericht Gottes eintritt und vor dem ewigen Messiasreiche alle antitheokratische Weltmacht zerstiebt. In diesem Gesicht schauet der Prophet den Messias als in den Wolken erscheinenden Menschensohn, der von Gott die ewige Herrschaft empfängt. Das Gesicht geht über die Fassung des Propheten hinaus. Ein Engel deutet es ihm, aber obwohl er die Sache in seinem Herzen bewahrt, bleibt er doch erschrocken vor dem grossen Gedanken.

Das zweyte Gesicht, welches Daniel noch unter dem babylonischen Könige Belsazar zwey Jahre nach dem ersten empfängt, Cap. 8., bezieht sich bestimmter auf die Endzeit.

In dem ersten Gesichte, wie in dem Traume Nebukadnezars, schauet der Prophet in einem universalhistorischen Überblick die vierfache Weltmacht in der Reihefolge des Chaldäischen, Medischen, Persischen und Macedonischen oder Griechischen (Alexanders und seiner

Nachfolger) Reiches. In diesem zweyten schauet er, mehr dem Ende zugewendet, in einem engeren Rahmen nur den geschichtlichen Process des Medisch-Persischen (Widder) und des Griechischen Reiches (Ziegenbock). So tritt auch in diesem Gesichte die Charakteristik des schon im ersten angedeuteten Macedonisch-Syrischen Antiochus Epiphanes bestimmter hervor, damit aber zugleich die erste chronologische Bestimmung des Messianischen Endpunktes auf 2300 Tage, d. h. von dem Moment des Verwüstungsgräuels im Heiligthume an gerechnet, 6 Jahre und 8 Monate [1]). Obwohl dem erschrockenen Seher durch den Engel Gabriel das Gesicht gedeutet, aber zugleich befohlen wird, das Gesicht zu versiegeln, da es auf lange Zeit hinausgeht, ist er doch noch unbefriedigt, — „betäubt ob dem Gesichte", und so wird eine weitere Offenbarung der göttlichen Geheimnisse nothwendig.

Das Nächste ist, dass der Prophet im ersten Jahre des Medischen Königes Darius Cap. 9. eine belehrende Offenbarung empfängt über die schon geheiligte, feststehende prophetische Zahl der 70 Jahre des Jeremias. Diese Zeit sollte vergehen über den Trümmern Jerusalems, von der Babylon. Zerstörung an bis zum Falle Babels, so wie bis zur Rückkehr und zu dem Wiederbau der Stadt und des Tempels, also dem Messianischen Heile, s. Jerem. 25, 12. 29, 10. Allein das Babylonische Reich war für den Seher in jener Zeit (unter der Medischen Herrschaft) zerstört, für den Schriftsteller zu seiner Zeit auch Stadt und Tempel wieder aufgebauet, aber das Messianische Heil noch nicht erschienen. Offenbar will der Verf., dass auch für seine Zeit die schon in heiliger Schrift gegebene Weissagung des Jeremias Bestand und Wahrheit haben soll. Nach dem buchstäblichen Verstande derselben war diess aber unmöglich, da seit

1) S. Lengerke zu Daniel 8, 15.

den 70 Jahren des Jeremias schon Jahrhunderte vergangen waren ohne das Messianische Heil. Wie also? Der Verf. lässt den Daniel in Gebet und Fasten im Namen des Volkes Busse thun und flehen um die baldige Erfüllung der Weissagung von der Wiederherstellung der Stadt und des Tempels; worauf dann der Engel Gabriel die viel weiter in die Zeit hinausgreifende Gotteserklärung giebt, dass nicht 70 Jahre, sondern 70 Jahrsiebende bestimmt seyen über das Volk und die heilige Stadt, bis das Maass der Sünden voll und die Schuld gesühnt und ein ewiges Heil herbeygeführt werde. In diesem Zeitraume wird nun für den eigentlichen Verfasser genauer bestimmt einmahl die Zeit, wo Cyrus kommen und die Stadt wieder aufgebauet werden soll, nemlich am Ende der sieben ersten Jahrsiebende, sodann die Zeit der nächst folgenden 62 Jahrsiebende, in welcher der Bau fortgesetzt werden soll, aber unter bedrängten Verhältnissen. Am Ende dieses Zeitraums soll der Vorgänger des Antiochus Epiphanes schnell dahingerafft werden, und in dem letzten Jahrsiebend der Antichrist, Antiochus Epiphanes die bedrängnissvollste Zeit über das Volk herbeyführen, welche in der letzten Hälfte dieser letzten Jahrwoche ihre Spitze erreicht und damit das Ende herbeyführt.

Aber damit ist die Weissagung noch nicht geschlossen. Erst mit der letzten, vollendenden Offenbarung, welche nach Cap. 10—12. Daniel, der alte Seher, im 3ten Jahre des Königes Cyrus empfängt, gelangt die Prophetie zu ihrem vollen Schlusse.

In diesem letzten apokalyptischen Bilde tritt die Thiersymbolik der früheren Gesichte ganz zurück. Was Daniel in dreywöchentlicher Fastenzeit und Gebet um völligeres Verständniss schauet, ist eben nur der Engel Gabriel, welcher ihm auf sein Gebet von Gott gesendet ist, aber in seiner Sendung durch einen 21 Tage langen Kampf mit dem Schutzgeiste Persiens zum Heile des

Volkes aufgehalten erst jetzt, nachdem er den Geist Persiens mit Hülfe des Jüdischen Schutzengels, Michael, überwunden habe, erscheint. Hier tritt nun der eigenthümliche Gedanke hervor, dass die irdische Geschichte des Reiches Gottes in dem himmlischen Geisterreiche ihr Vorbild hat. Nach diesem Vorbilde ist zwar der Kampf mit Persien einstweilen beendigt, aber noch nicht geschlossen. Gabriel kehrt zum neuen Kampfe zurück. Aber nach Überwindung des Persischen Schutzgeistes werde, — so lautet die Offenbarung des Engels, — ein neuer Kampf mit dem Griechischen nothwendig werden, so dass die Weissagung auf dem Seher noch ferne Zeiten sich beziehe. Hierauf giebt der Engel dem Seher eine apokalyptische Durchschau durch die Geschichte von den drey Nachfolgern des Cyrus bis auf Alexander den Grossen, und sodann durch die Geschichte der Macedonisch-Ägyptischen (die südliche antitheokratische Weltmacht) und der Macedonisch-Syrischen Monarchie hindurch bis auf den Antiochus Epiphanes in immer genaueren historischen Zügen. Damit ist die Zukunftsoffenbarung bis zur Gegenwart des Verfassers gekommen. Was für den Daniel unter Cyrus rein zukünftig war, schauet der Verf. an als geschichtliche Erfüllung in der Vergangenheit und Gegenwart. Nun tritt das Ende hervor, für den Verf. die nächste Zukunft nach der apokalyptischen Chronologie der 70 Jahrwochen Cap. 9. In diesem Ende aber berühren sich die Spitze der Drangsale, der Untergang des antitheokratischen Tyrannen, und der Eintritt des seligen Messianischen Reiches mit der Auferstehung der Todten und dem Gericht auch über das theokratische Volk. Bey aller chronologischen Bestimmtheit dieses Endes bleibt die Weissagung doch dem Daniel der alten Zeit eine unverständliche; er erhält den Befehl das Buch zu versiegeln bis auf die Zeit des Endes, wo er mit dem Moment der Erfüllung auferstehen werde zu seinem Loose.

2. Worin besteht nun die apokalyptische Eigenthümlichkeit dieser Danielischen Prophetie im Unterschiede von der früheren alttestamentlichen?

Der Vergleichungspunkt ist der gemeinsame Typus der kanonischen Prophetensammlung des A. Test. Die Verschiedenheiten und Abstufungen der prophetischen Production in dieser Sammlung sind unverkennbar. Aber mit Ausnahme des Jonas, welcher nach Ewald als prophetischer Sagenbeschreiber schon zu den Nachtrieben dieser Litteratur gehört, haben die anderen alle einen gemeinsamen Typus, welcher sich zwar in den ältesten Propheten Joel und Amos am ursprünglichsten, auch wohl noch im Jesaias auf exemplarische Weise ausdrückt, aber bey aller allmähligen Abschwächung und Präformation auf Daniel bis auf Ezechiel und Zacharias herab sich erhält und von der Danielischen Art wesentlich verschieden bleibt.

Der Kern der apokalyptischen Eigenthümlichkeit des Buches Daniel liegt weder in dem singulären sprachlichen noch rhetorischen Charakter, sondern darin, dass die Weissagung Daniels einen anderen Standpunkt und Horizont hat, als die frühere.

Die frühere Prophetie geht, je echter und kräftiger, desto mehr von einem prophetischen Gottesworte aus, welches vorzugsweise praktischer Art sich auf die jedesmahlige geschichtliche Gegenwart im Volke bezieht. Hier nimmt der Prophet, welcher das Wort empfängt, seinen Standpunkt, und weissagt von diesem aus in berathender, ermahnender, tröstender und strafender Weise, in unmittelbarer Beziehung auf die gegenwärtigen Zustände, äusseren und inneren Verhältnisse des Volkes, die nächste Messianische Zukunft, das Gericht und Heil derselben.

Hiemit hängt die hohe Einfalt und praktische Energie der früheren Prophetie, so wie die noch ungemischte Volksthümlichkeit ihrer Sprache und Darstellung genau zusammen.

Ganz anders Daniel. Sein prophetischer Standpunkt und Horizont ist ungleich höher und weiter, nicht mehr der frühere volksthümliche, sondern der universalgeschichtliche.

Zwar hat die Idee der Messianischen Theokratie auch bey den früheren Propheten einen universalhistorischen Ton, eine universalhistorische Tendenz. Diese ist dem Gedanken der monotheistischen Theokratie eingeboren; sie ist schon in dem sogenannten Segen und Bunde Abrahams ausgesprochen. Als die allein wahre Gottesgemeinschaft oder Religionsgemeinschaft ist die Theokratie von vorn heraus bestimmt, dereinst alle falsche Religion, alles Heidenthum in der Menschheit zu überwinden und die ganze Menschheit zu durchdringen und beherrschen. Aber diese universalhistorische Weissagung ist in der älteren Prophetie nur mitgedacht, nicht ausgedacht, und bleibt dunkler Hintergrund, während im klaren Vordergrund, dem engeren Horizont derselben alles sich in den concreten Volks-Zuständen und Verhältnissen concentrirt. Auch die im Exil weissagenden Propheten erheben sich noch nicht auf den Standpunkt der weltgeschichtlichen Betrachtung. Erst im Daniel tritt diese klar und bestimmt hervor. Das Messianische Reich ist auch für ihn ein positives nationales, und bey seinem bestimmten Eintritt in die Zeit geht es in die concreten Verhältnisse des Volkes ein. Allein schon in dem Compendium seiner Weissagung, dem Traumbilde Nebukadnezars Cap. 2., überschauet er universalgeschichtlich den ganzen Process der heidnischen Weltherrschaft, von welcher das theokratische Volk Jahrhunderte lang leidet. In der weiteren Entwicklung seiner Offenbarung beschreibt er den ganzen antitheokratischen Weltverlauf von dem ersten weltgeschichtlichen Kampfe an bis zu dem letzten, wo die antitheokratische Macht ihre Spitze erreicht, damit aber auch ihr absolutes Ende für die Menschheit. Wie für ihn

das Messianische Reich in der universalgeschichtlichen Endepoche des viergliedrigen Kolosses der heidnischen Weltherrschaft eintritt, so ist auch dasselbe in seiner Weissagung mehr ein universelles Reich, eine Herrschaft über alle Reiche unter dem ganzen Himmel, ein Reich, dessen Herr mehr ist, als der blosse Sohn Davids, nemlich der in den Wolken kommende, also vom Himmel herniedersteigende Menschensohn, der schon im Himmel alle Herrschaft von Gott empfangen hat, ein Reich, welches ewig und unvergänglich den Tod schon durch die Auferstehung überwunden hat. —

Wir leugnen nicht, dass die früheren Propheten sich diesem Universalismus oder Idealismus hie und da nähern, behaupten auch nicht, dass Daniel schon den Christlichen Universalismus ausgesprochen habe. Allein er ist der erste unter den alttestam. Propheten, welcher den universalistischen Standpunkt bestimmt erreicht und damit die eigentliche Apokalypse im Unterschiede der früheren Prophetie anfängt.

Diese apokalyptische Grundeigenthümlichkeit durchdringt die ganze Danielische Composition und bestimmt ihre anderweitigen apokalyptischen Eigenthümlichkeiten. Von diesen heben wir hier folgende hervor:

Erstlich. Nach Daniel hat auch das weltherrschende Heidenthum in seinen Häuptern, so wie es mit der theokratischen Wahrheit in nähere Berührung kommt, aus tiefster Uroffenbarung im menschlichen Geschlecht, eine Ahnung, ja eine traumartige Weissagung von seinem eigenen Untergange. Freylich nur der Theokrat versteht diese Ahnung recht zu deuten. Aber es tritt darin eine universalistische Ansicht von dem Offenbarungsgebiete hervor, welche wir bey keinem früheren Propheten finden.

Zweytens. Die früheren Propheten bleiben, auch wenn sie die Zukunft nicht bloss nach Zeichen, sondern auch chronologisch bestimmen, bey den gewöhnli-

chen Zeitmaassen[1]), welche für ihre Perspective, ihren Horizont vollkommen ausreichen. Aber dem Daniel sind selbst die 70 Jahre des Jeremias ein zu kleines Maass für seine universalhistorische Anschauung; er bedurfte eines grösseren Zeitmaasses, gleichsam eines ausgedehnteren oder ausdehnbaren chronologischen Rahmens, und so deutet er die schon geheiligte Zahl des Jeremias apokalyptisch auf 70 Jahrwochen oder Perioden von sieben Jahren.

Drittens. Die älteren Propheten stellen ihre Prophetie in ihrer eigenen historischen Person, und in eigenen historischen Verhältnissen dar[2]). — Der Verf. des Daniel dagegen kann, da er in seinem Universalismus auch rückwärts schaut, seine prophetische Weltschau nicht in seinem eigenen Namen darstellen, ohne ein rückwärts gewendeter Prophet, d. h. ein Historiker zu werden. So kann er als Prophet nicht anders, als pseudonym darstellen. Er wählt aber geschickt den traditionellen Propheten Daniel, welcher an dem Hofe Nebukadnezars, auf dem Höhepunkte der Babylonischen Weltmonarchie, lebend, im Besitze einer universelleren Weisheit, der vereinigten Chaldäischen und Hebräischen, aber als wahrer Theokrat in geeigneter Weise die Offenbarung über den weltgeschichtlichen Process des Kampfes zwischen der Theokratie und den antitheokratischen Mächten von der Anfangsepoche an bis zur Endepoche empfängt. So wird der apokalyptischen Prophetie, je universeller sie wird, die Pseudonymie desto mehr Bedürfniss und charakteristisch. Dadurch aber wird die prophetische Darstellung in den sogen. Apokalypsen immer gelehrter und künstlicher.

Viertens endlich. Für die universalgeschichtliche

1) S. Knobels Prophetismus 1, 305 ff.
2) Die gegenwärtige Pseudonymie im Jesaias und Zacharias kommt auf Rechnung der Sammler und gehört nicht zur Composition.

Durchschau in die ferne, fremde Zukunft reicht ein einfaches prophetisches Wort oder Gesicht, welches sich von selbst auslegt, wie es die früheren Propheten für die nächste, mehr und weniger menschlich verständliche Zukunft erhielten, nicht mehr aus. Eine zusammenhängende Reihe von Visionen und Bildern wird nothwendig. Aber je mehr einerseits der wirkliche Verfasser von der Vergangenheit, andrerseits der repräsentirende Prophet von der Gegenwart des Verfassers und der letzten Zukunft fern ist, desto mehr bedarf die Offenbarung, welche der Prophet empfängt, einer vermittelnden göttlichen Deutung und Auslegung. So geschieht es, dass, während in dem ersten Theile der Danielischen Apokalypse der theokratische Daniel die Gesichte den Heidnischen Fürsten vermittelnd deutet, im zweiten Theile Daniel selbst durch Engel über den wahren Sinn der ihm zu theil gewordenen Gesichte und Offenbarungen belehrt werden muss. Diese hermeneutischen Engelmittlerschaften, welche wir freilich schon im Ezechiel, so wie in dem ersten Theile des Zacharias finden, werden von Daniel an in den Apokalypsen stehend. —

3. Wie ist nun der so bestimmte apokalyptische Typus der Danielischen Prophetie entstanden, oder wie ist die Veränderung der Hebräischen Prophetie in die Apokalyptik historisch zu erklären?

Mit der Erfüllung der älteren prophetischen Grundgedanken von der Bestrafung des Volkes durch den Untergang seines selbständigen theokratischen Staates, von der Verbannung, der Befreyung desselben aus dem Exile so wie von der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels erstirbt allmählich die ursprüngliche Hebräische Prophetie; der öffentliche, unmittelbar einwirkende Prophetenberuf verschwindet je länger je mehr aus dem Volke. Das ist die Zeit von dem 5ten und 4ten Jahrhundert vor Christo an. Die Restauration des

heimgekehrten Volkes durch Neubelebung und weitere Entwicklung des heiligen Gesetzes, verbunden mit der Concentration des ganzen kirchlichen und politischen Lebens in einem immer mehr sich abschliessenden heiligen Schriftkanon, führte zumahl bey einiger Ruhe von Aussen einen Zustand von Befriedigung herbey, in welchem die praktischen Anregungen für den prophetischen Beruf im alten Style, welcher an der ursprünglichen Frische und der idealen Unruhe und Sehnsucht des Hebräischen Geistes seine Bedingungen hatte, immer schwächer wurden und zurücktraten.

Indessen war die heilige Messianische Sehnsucht und Hoffnung und die damit zusammenhängende prophetische Gabe dem theokratischen Volke auf unvergängliche Weise eingeboren. Was die früheren Propheten von dem Heile und der Herrlichkeit der Messianischen Zeit geweissagt hatten, drückte einen idealen Lebenszustand aus, welchem keine sonst noch so befriedigende Gegenwart zu entsprechen schien. So konnte schon von wegen der prophetischen Schriftsammlung die Messianische Hoffnung im Volke nie ersterben. Je mehr das Volk sich auf dem Grunde des Gesetzes und der Propheten wieder aufrichtete, desto mehr musste das ideale Zukunftsbild aus den patriarchalischen Verheissungen und den prophetischen Weissagungen der heil. Schrift lebendig wieder hervortreten, und die Gemüther bewegen. Traten nun wieder Zeiten innerer und äusserer Noth, fremder Tyranney, ja förmlicher Verfolgung ein, so geschah es vermöge einer nothwendigen Reaction des unverwüstlichen theokratischen Geistes, dass mit dem neu aufflammenden theokratischen Heldenthum und der neubelebten Messianischen Hoffnung auch die schlummernde prophetische Gabe im Volke wieder erwachte. Solch eine Zeit war es, in welcher der Danielische Prophet erstand. Eben in dem kritischen Moment der Makkabäischen Erhebung gegen den tollen Antiochus Epipha-

nes, so scheint es, ergriff der prophetische Geist den Verfasser und trieb ihn nach alter Propheten Art an, durch Weissagung von dem unfehlbaren Siege der Theokratie über die Heidnische Weltmacht sein Volk zu trösten und zu ermuthigen.

Allein wie seit der alten Propheten Zeit die ganze Weltstellung und eben so auch die religiöse Denkweise des Volkes vielfach eine andere geworden war, so musste auch das wieder erwachte Prophetenthum jetzt ein anderes werden.

Das Volk war seit dem Exile in den universalhistorischen Entwicklungsgang der Völker verflochten worden, und in lebhafte Wechselwirkung mit denselben getreten. Es erscheint jetzt in dem Organismus der Weltgeschichte einerseits als reagirendes, in sich abgeschlossenes, theokratisches Element mit der unüberwindlichen, sich unaufhaltsam verbreitenden Macht der wahren Religion, andrerseits als ein von seiner früheren Sprödigkeit befreyetes, für den Verkehr mit fremden Völkern und den Einfluss ihrer Cultur empfänglich gewordenes Völkerglied. In seinem wahren theokratischen Lebenscentrum verharrend, erweitert es gerade von diesem aus seinen Gesichtskreis mehr als irgend ein anderes Volk zu einem wahrhaft universalhistorischen, und lernt je länger je mehr die Wege Gottes in der Weltgeschichte im Zusammenhange überschauen. Trat in dieser Periode ein Prophet hervor, ein Mann, den sein Beruf auf die Höhe der Zeit und des Volkes stellte, so konnte er für seine Weissagung keinen anderen als den universalhistorischen Standpunkt erfassen. Seine Prophetie musste eine Apokalypse werden.

Es kommt aber in der Entstehungsgeschichte der alttestam. Apokalypse noch ein anderes sehr wichtiges Moment in Betracht; ich möchte es das dogmatische nennen, oder, wenn man will, das dogmenhistorische.

Der Einfluss der altpersischen Religion auf die Ent-

wicklung der Jüdischen Religionsideen in der Zeit der Persischen Herrschaft von Cyrus bis auf Alexander den Grossen, mit welchem die Griechische Bildungszeit des Volkes beginnt, ist ein unbestreitbares Factum [1].

Je bedeutender dieser Einfluss war, desto mehr setzt er gemeinsame innere Berührungspunkte zwischen beyden Religionsweisen voraus.

Der Persische Dualismus hat in seiner Lehre von der unbegrenzten oder unerschaffenen Zeit, dem dunklen zeitlosen Urgrunde, aus welchem Ormuzd und Ahriman hervorgegangen sind, oder dem ewigen Schicksale, welches beyde beherrscht — (Zeruane akharene), ein allerdings verhülltes und in seiner Abstractheit unfruchtbares monotheistisches Element. Der Jüdische Monotheismus hat dagegen bey aller Absolutheit und Energie seines Gottesbegriffs ein dualistisches Element in seiner Lehre von dem Gegensatze der Theokratie und dem antitheokratischen Weltprincip. Je mehr dieser Gegensatz ursprünglich ganz concret geschichtlich, gleichsam positiv gefasst und ausgebildet war als bestimmter Gegensatz zwischen dem Einen Volke Gottes und der heidnischen Völkermenge, desto mehr gestattete, ja forderte er einen Fortschritt zu einer idealen universellen Fassung. Er forderte diesen Fortschritt in dem Grade, in welchem die Jüdische Religionslehre überhaupt aus eigenem Bildungstriebe jetzt auf den Punkt gekommen war, wo der positive Glaube sich zu einer idealen Gnosis erschloss, welche das besondere aus seinem allgemeinen Grunde und seinem idealen Zusammenhange zu verstehen strebte. Für den Jüdischen Dualismus aber insbesondere bot sich der Jüdischen Gnosis als anregendes, weiterbildendes Analogon der Persische Dualismus dar. So entstand besonders von diesem Punkte aus ein merkwürdiger Assimilationsprocess zwi-

1) S. von Cölln's Bibl. Theologie d. A. T. S. 351.

schen der Jüdischen und Persischen Religionslehre, in welchem der lebendigere Jüdische Monotheismus bey aller Aufnahme und Aneignung des Fremden das constitutive, umbildende Element war. Die ideelle, universellere Fassung des Persischen Dualismus war in formeller Hinsicht das Höhere. Dieser wich die concretere positivere Form des Jüdischen. Aber, indem diese jene sich aneignete, erlitt jene von dem ethischen Monotheismus des Judenthums aus eine wesentliche Umwandlung. War dort die ethische Seite des Gegensatzes zwischen Gut und Bös, Licht und Finsterniss der Naturseite untergeordnet, so musste nach Jüdischem Princip das Verhältniss gerade umgekehrt werden. Das antitheokratische Heidenthum wird in Folge des Assimilationsprocesses von dem Judenthum zwar in der Idee des bösen Princips in der Welt und somit universeller aufgefasst, aber der Satan als Weltherrscher und Fürst der Finsterniss wird eine ethische Creatur, ein gefallener Engel, welcher bey aller Weltmacht, die er hat, doch der Allmacht und Ökonomie des persönlichen Gottes unterworfen bleibt.

Hätte nun auch die Zoroastrische Lehre keine der Jüdischen analoge eschatologische Prophetie gehabt, so musste doch schon in Folge jenes Assimilationsprocesses die prophetische Weltanschauung der Juden eine andere werden. Die Jüdische Prophetie blieb auf dem Boden der positiven theokratischen Geschichte. Aber wenn sie früher den Kampf der Theokratie mit der Welt in den jedesmahligen historischen Verhältnissen des Volkes betrachtet und in diesem engeren Horizont eben nur ein relatives Messianisches Endziel geweissagt hatte, dieses oder jenes Volkes Sturz, die Befreyung von dieser oder jener Weltmacht, so war sie jetzt auf einen Standpunkt gestellt, von wo sie einen universellen Principienkampf, einen weltgeschichtlichen Process überschauete und dem gemäss auch einen absoluten Schluss, ein den Kampf

auf ewig schliessendes, Himmel und Erde umfassendes, Messianisches Reich weissagen musste.

Allein die Persische Lehre hatte eine eschatologische Prophetie oder vielmehr ein eschatologisches Dogma und hier ein unmittelbares Analogon für das, was wir die Apokalypse nennen.

Bey der Bestimmung des Persischen Einflusses auf die Entstehung der biblischen Apokalyptik liegt für den, welcher diesen Einfluss einmahl gelten lässt, ein anachronistischer Missgriff sehr nahe.

Wir haben eine Art von theologischem System der Persischen Religion in dem vielfach genannten Bundehesch. In diesem Buche finden wir eine sehr ausgebildete Persische Eschatologie, welche der biblischen sehr nahe kommt. Allein dasselbe gehört nach dem Resultate der Kritik dem 7ten Jahrhundert nach Christus an[1]). Indessen beruhet die entwickeltere Eschatologie dieses Buches auf unverkennbaren eschatologischen Grundgedanken der Zendbücher[2]). Von diesen hatte, wie Plutarch[3]) bezeugt, schon Theopompus zu seiner Zeit Kunde. Um so mehr können wir, auch bey dem Mangel an unmittelbaren Zeugnissen, eine Assimilation der alttestam. und Zoroastrischen Eschatologie in dem Zeitalter Daniels zu vermuthen wagen.

Nach Zoroasters Lehre fällt der dualistische Weltkampf in die begrenzte Zeit. Diese aber war, wie aus der unbegrenzten Zeit hervorgegangen, von derselben

1) Vgl. Kleukers Anh. zum Zend-Avesta 2 Th. S. 137 ff. Desselb. Zend-Avesta im Kleinen 2 Th. S. 106. Anm. Rohde, die heil. Sage S. 44 ff. hält es für eine Sammlung von Auszügen aus älteren und jüngeren zum Theil widersprechenden heil. Büchern.

2) S. Rohde a. a. O. S. 461 ff. und Stuhrs Religionssysteme d. heidn. Völker des Orients S. 371 ff.

3) De Iside et Osiride c. 47. Vgl. Kleukers Zend-Avesta Anh. Bd 1. Th. 1. S. 111 ff., wo Anquetil du Perron, und 2. 3. S. 77 ff., wo Kleuker jenen berichtigend die Stelle des Plutarch erläutert.

auch beherrscht, gleichsam umfasst, musste also in diese wieder zurückkehren. Sonach musste auch der dualistische Weltkampf, wie mit der begrenzten Zeit entstanden, so auch mit derselben endigen, und zwar mit der ewigen Herrschaft der guten Gottesoffenbarung in Ormuzd. Dahin treibt den Persischen Dualismus sein verhülltes monotheistisches Element. Es gilt uns hierbey gleich viel, ob in jenem Endpunkt des Kampfes Ahriman bekehrt, wie die Zendbücher anzunehmen scheinen, oder vernichtet werden wird, wie die spätere Theologie anzunehmen scheint; genug er wird überwunden und mit ihm der Tod. — Die Analogie mit der biblischen Eschatologie wird noch grösser durch die Idee des vermittelnden Siegeshelden, Sosiosch, des Zoroastrischen Messias oder Wiederbringers der Heiligkeit und des Heils der Welt, dessen Erscheinung mit dem endlichen Siege Ormuzds und der Auferstehung der Todten und dem Gericht verbunden gedacht wurde. Wie nun nach Zoroasters Lehre in der zeitlichen Welt, namentlich in dem Lichtreiche, Alles nach astronomischen Zahlenverhältnissen geordnet ist, so ist zu vermuthen, dass auch der dualistische Weltkampf seine zeitliche Ordnung hat, seine bestimmten Epochen und Perioden oder Äonen. Wirklich finden wir nun auch in den Zendschriften den Begriff sogenannter grosser Zeiten zu 1000 Jahren und die Andeutung von bestimmten Perioden der Welt- und Weltkampf-Entwicklung [1]). In der ersten Periode (zu 3000 Jahren) herrschte Ormuzd, während Ahriman gefangen ist (die paradiesische Weltzeit). Darauf aber erhebt sich Ahriman und es beginnt die Weltzeit der sündlichen Empörung und steigenden Herrschaft Ahrimans, bis derselbe in der Epoche der Erlösung, des Gerichts und

1) Vrgl. Kleukers Zend-Avesta im Kl. 2 Th. S. 31. und Rohde a. a. O. S. 376 ff. 461 ff.

Heils überwunden wird. Mag nun die gewöhnliche Eintheilung des Weltprocesses in vier Perioden zu 3000 Jahren = 12000 Jahren der späteren Ausbildung des Dogmas angehören, und diese nähere Bestimmung erst unter Einwirkung der Indischen Vorstellung von den Kalpas, den Nächten und Tagen Brahmas oder von den vier Zeitaltern, in die Persische Lehre gekommen seyn [1], — das ist unleugbar, dass die Persische Eschatologie ihre weltgeschichtliche Chronologie hat und dass schon Theopompus nach Plutarch a. a. O. dieselbe kennt.

War die Jüdische Religionsweise in der religiösen Weltanschauung überhaupt mit der Persischen in einen Assimilationsprocess eingegangen, so konnte es nicht fehlen, dass auch die Jüdische Prophetie daran Theil nahm, und so immer mehr den Charakter der Apokalyptik bekam. Besonders zweyerley, was schon in der Danielischen Apokalypse keimartig, nachmahls aber in der Danielischen Periode der Apokalyptik ziemlich deutlich hervortritt, sind wir geneigt dem mitwirkenden Einflusse der Persischen Eschatologie zuzuschreiben.

Das Erste ist das Bestreben, die Messianische Endepoche im Zusammenhange einer periodischen Eintheilung der vormessianischen Zeit nach universelleren, idealen Zeitmaassen (Jahrwochen oder Jahrtausenden) zu bestimmen und zu berechnen [2].

Das Zweyte ist die Richtung der apokalypt. Prophetie, die Epoche der Messian. Zeit absolut zu denken, d. h. in dem Übergangspunkt des Zeitlichen in das Ewige, womit dann die Vorstellung zusammenhängt, dass mit dem Eintritte des Messian. Reiches die gegenwärtige, vergängliche und unvollkommene Weltgestalt aufhören, die Todten auferstehen und die Macht des Todes wie des Satans zerstört werden werde.

1) S. Stuhr a. a. O. S. 362 und 133 ff.

2) Im 4 Esra wird der ganze Weltlauf in 12 oder 10 Perioden eingetheilt und danach die Messianische Epoche bestimmt.

§. 9.
Die Danielische Periode der Jüdischen apokalyptischen Litteratur bis zur Christlichen Epoche.

Obwohl ein Spätling der prophetischen Litteratur und ausserhalb der kanonischen Prophetensammlung, hat das Buch Daniel doch auf die Jüdische Nation und Litteratur, insbesondere aber auf die apokalyptische, einen grossen, langdauernden Einfluss ausgeübt.

Von einer unmittelbaren praktischen Einwirkung der Danielischen Weissagung zu ihrer Zeit und in ihrem Kreise, also in dem Makkabäerkampfe, haben wir keine Spur. Wäre auch die Rede des sterbenden Mattathias 1 Makk. 2, 49 ff. authentisch, so würde doch aus V. 59. u. 60. nur folgen, dass der Makkabäische Stammheld die Danielischen Traditionen von den drey Männern im feurigen Ofen und vom Daniel in der Löwengrube, nicht aber, dass er die Daniel. Apokalypse kannte. Aber jene Rede ist offenbar spätere Composition.

Unbestreitbar dagegen ist die Einwirkung des Buches Daniel auf die Entwicklung der Jüdischen Messiashoffnungen in dem Jahrhundert vor Christo [1]).

Wenn Jesus selbst die Danielische Bezeichnung des Messias als des Menschensohns, der in den Wolken des Himmels kommt, Dan. 7, 13., häufig und zwar von Anfang an als eine bekannte Messianische Formel gebraucht [2]), so setzt diess einen den übrigen Propheten gleichen, schon länger wirksamen Einfluss des Buches Daniel im Volke voraus. Ferner weist die damahlige Volksvorstellung von dem bleibenden Messias und seinem ewigen Reiche Joh. 12, 34. vorzugsweise auf Daniel zurück. Endlich ist in der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems, besonders Matth. 24, 15., die Beziehung auf Daniel sogar ausdrücklich bemerkt.

1) S. Gfrörers Jahrhundert des Heils Abth. 2. 195 ff. 292 ff.
2) Vgl. m. Commentar zu Ev. Joh. 1, 52.

Wenn diese ausdrückliche Beziehung auch mehr dem Referenten angehört, so wissen wir doch aus anderweitigen Thatsachen, dass namentlich die apokalyptische Chronologie Daniels in Betreff der Verwüstung Jerusalems in den damahligen antirömischen Messiasideen gleichsam Grundtext geworden war [1]).

Mit diesem Einfluss auf die Entwicklung des Messianischen Dogmas hängt genau zusammen, dass die Danielische Apokalypse besonders seit ihrer Aufnahme in den alttest. Schriftkanon, vielfach anregendes und bestimmendes Vorbild apokalyptischer Productionen geworden ist, zuerst unter den Juden, dann auch unter den Christen.

Was zunächst die Geschichte der Jüdischen apokalyptischen Litteratur bis auf die Christliche Epoche betrifft, so sind uns aus dieser Zeit nur folgende apokalyptische Producte erhalten worden:

Erstlich aus der Makkabäerzeit (aus dem zweyten Jahrhundert vor Christus) in der Sibyllinensammlung einige Jüdische Sibyllinische Orakel, nach Dr. Bleeks Untersuchung über die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyll. Orakel [2]) theils im 3ten, theils im 5ten Buche. Vielleicht gehört auch ein Theil des Buches Henoch hierher.

Zweytens aus der Römischen Periode (von 63 vor Christus, der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bis zu dem Ende des Jüdischen Krieges 73 nach Christus), das Buch Henoch ganz oder einem Theile nach, und das vierte Buch Esra. In diese Zeit gehören nach Dr. Bleek auch einige sibyll. Orakel.

Die Griechische Apokryphensammlung des A. T.

1) Vrgl. Dr. Wieselers historischkritische Untersuchung über die 70 und 63 Jahrwochen des Prophet. Daniel. Anh. S. 125 ff.

2) S. d. theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und mir Bd. 1, 120 ff. 2, 172 ff.

enthält zwar einige prophetische Productionen in dem Buche Baruch und in dem Briefe des Jeremias. Das erstere ist wahrscheinlich ursprünglich Hebräisch geschrieben, der letztere aber Griechisch [1]). Aber wenn auch Hitzigs Hypothese [2]), dass der Verf. des Daniel auch Verf. des Buches Baruch sey, begründeter wäre, als sie ist, so enthält die Schrift doch nichts Apokalyptisches und ist eine Nachbildung besonders Danielischer Sentenzen. In dem apokryphischen Briefe des Jeremias aber findet sich nur V. 3 (2) die apokalyptische Umdeutung der 70 Jahre des Jeremias in 7 Geschlechter (ἕως γενεῶν ἑπτά), welches Zeitmaass der Verf. von anderen genommen zu haben scheint.

Es liegt im Wesen der apokalyptischen Litteratur, dass ihre Productivität nach Art intermittirender Quellen in dem Grade zu und abnimmt, in welchem das theokratische Volk von der heidnischen Weltmacht Druck erleidet oder Ruhe hat. Die Springfedern des Drucks treiben die Messianische Hoffnung und die prophetische Gabe lebendiger hervor.

In Palästina verstummt, wie es scheint, die Apokalyptik in den Zeiten der Makkabäischen Herrschaft, welche eine gewisse theokratische Befriedigung gewährte; etwa von der Mitte des 2ten Jahrh. an bis gegen die Mitte des 1sten Jahrh. vor Christus. Sobald aber die antitheokratische Römermacht anfing, je länger je mehr die Makkabäische Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Volkes zu zerstören, regt sich auch der apokalyptische Geist unter den Juden von Neuem und wird wieder productiv in dem Grade, in welchem der Druck des Römerthums reizt. Die Production schliesst sich vorzugsweise an das Danielische Vorbild an. Diese Apokalypse gilt in dieser Zeit bereits als heiliges, ewig

1) S. de Wettes Einl. in d. A. T. §. 321—25.
2) Die Psalmen Theil 2. S. 119 ff.

gültiges Schriftwort in dem schon bis auf einen gewissen Punkt geschlossenen Kanon. Man legt sie aus, man deutet sie auf die der Syrischen Bedrückung analoge Römische Weltmacht. Aber die Deutung reicht nicht aus. Das Muster des Daniel reizt zu Nachbildungen. So entstehen die Apokalypsen des Henoch und Esra.

Die auswärtige Judenschaft in der Zerstreuung nimmt an der Makkabäischen Erhebung der Nation Antheil, aber sie bleibt unter dem Drucke der antitheokratischen Weltmacht. Ganz besonders kommt hier das Ägyptische, Alexandrinische Judenthum in Betracht, weil dieses seine eigene Litteratur hat.

Unter den Ägyptischen Königen Ptolemäus Lagi, Ptolemäus Philadelphus und Ptolemäus Euergetes von 301—221. lebten die Juden, sowohl die einheimischen, als die nach Ägypten ausgewanderten, in einer gewissen Ruhe und Befriedigung. Das glänzende Meteor der Macedonischen Weltmacht unter Alexander dem Gr. war schnell vorübergegangen. Wenn die Juden auch von derselben zu leiden gehabt hätten, sie hätten kaum Zeit gehabt, sie apokalyptisch zu betrachten, so schnell war sie zertrümmert. Das apokalyptische Interesse an jener Erscheinung entstand erst später in der Erinnerung und Reflexion darüber. — Es ist bekannt, dass unter den ersten Ptolemäern die Ägyptischen Juden mit der Griechischen Litteratur bekannt wurden, und einen Assimilationsprocess mit derselben eingingen. So entstand unter ihnen ein gewisses Interesse an Ägypten, ein Interesse des Wohlwollens, des Patriotismus, namentlich gegenüber der sich immer mehr erhebenden Römischen Weltmacht. Indessen hielten sie fest an ihrer väterlichen Religion und an dem Gedanken, dass diese zur Weltherrschenden bestimmt sey. In dieser theokratischen Gesinnung übersetzten sie ihre heiligen Bücher ins Griechische. Diese Übersetzung geschah nach und nach bey offen gehaltenem

Kanon. Für die Geschichte der apokalyptischen Litteratur ist wichtig zu bemerken, dass das Buch Daniel, wie es späteren Ursprungs ist, als der Stamm der Alex. Übersetzung, auch erst später gegen die Zeit Christi in Griechischer Übersetzung aufgenommen wurde. Regte sich nun unter den Juden in der Ägyptischen und überhaupt Hellenischen Diaspora, neben dem sehr bald entstandenen Interesse an der Vertheidigung ihrer Religion und der Bestreitung des Heidenthumes, in den Zeiten der Bedrückung die Messianische Sehnsucht und Hoffnung auf eine dereinstige Wiedervereinigung mit ihren Brüdern in Palästina und die Erfüllung der geweissagten Weltherrschaft, und belebte sich in Folge davon von Neuem der prophetische Geist mit seinem apokalyptischen Triebe, so war es bey der Neigung besonders der Ägyptischen Juden, sich an die Griechische Weltlitteratur anzuschliessen, natürlich, dass sie, bey aller Abhängigkeit von ihren Nationalpropheten, für die Darstellung vorzugsweise die Griechische prophetische und apokalyptische Form, die sibyllinische wählten. Man kann die Makkabäische Zeit zugleich als die Entstehungsepoche der Hellenistischen, Alexandrinischen Apokalyptik ansehen. Die Makkabäische Aufregung nemlich wirkte auch auf die Ägyptische Judenschaft ein, zumahl bey den wiederholten Einfällen des Antiochus Epiphanes in Ägypten. Mochte nun auch der apokalyptische Grundgedanke aus Palästina herstammen, so lag es doch in dem apologetischen und accommodativen Interesse der Alexandrinischen Juden, die fremde sibyllinische Form vorzuziehen. Diese erhält sich in der Hellenistischen Apokalyptik, auch nachdem das Danielische Muster unter den Hellenisten bekannt geworden war.

Wir gehen nun zur Erörterung und Charakteristik der einzelnen apokalyptischen Productionen in der Danielischen Periode über. Nach der Zeitfolge fangen wir

mit den sibyllinischen Orakeln der Jüdischen Apokalyptik an.

§. 10.

Die sibyllinische Apokalyptik der Juden in der Danielischen Periode.

1. Das älteste und bedeutendste Product der Jüdischen Sibyllistik ist nach Dr. Bleek im 3ten Buche der Galläischen Sammlung der sibyllinischen Orakel [1]) V. 35—746 [2]). An diesem längsten vornehmsten Stück lässt sich der Charakter dieser Apokalyptik am deutlichsten machen; wesshalb wir etwas ausführlicher darüber berichten.

Das Orakel beginnt V. 35 ff. mit der Hinweisung auf das göttliche Strafgericht über den Babylonischen Thurmbau, das Titanenwerk, mit dessen Zerstörung die Verschiedenheit der Sprachen, die Zerstreuung der Völker und die (antitheokratische?) Getheiltheit der Herrschaften in der Menschheit angefangen habe. Diess sey geschehen im 10ten Menschengeschlecht nach der Sindfluth, vgl. Genes. 11, 10 ff.

Hieran knüpft sich von V. 48 an bis V. 100 [3]) der Mythus von dem Ursprunge des Krieges unter den Menschen in dem Geschlecht der Titanen. Damahls, als das göttliche Strafgericht die Menschen zerstreuete, herrschten Kronos, Titan und Japetus. Diese Himmels- und Erdensöhne sollten nach des Vaters Uranus Gebot zu

1) Sibyllina oracula — ed. Servatius Gallaeus, Amstelod. 1689. 4. Die neuere Ausgabe: Oracula Sibyllina, textu ad codd. mss. recognito, minimis supplementis aucto, cum Castalionis versione, innumeris paene locis emendata etc. Curante C. Alexander. Paris. F. Didot. 1841. Tom. 1. 8. kenne ich nur aus Friedlieb, Commentatio de codd. Sibyllinorum mss., in usum nondum adhibitis, Vratisl. 1847. 8. Der Verf. verspricht hier eine neue Ausgabe, die auch nach der neuesten Pariser Bedürfniss ist. — Ich citire nach der Amsterdammer Ausgabe.

2) Ed. Gallaei p. 332 sqq.

3) Orac. Sibyll. p. 344—351.

3 gleichen Theilen die Erde friedlich beherrschen. Allein nach des Vaters Tode geriethen sie in Krieg mit einander über die Alleinherrschaft. Den Streit schlichten die Göttinnen Juno, Tellus, Venus, Vesta, Ceres und Dione. In einer Versammlung der Göttersöhne und Menschen wird dem Kronos die Herrschaft zugesprochen, aber er muss dem Titan, um diesem nach dem Tode die Alleinherrschaft zu sichern, schwören, dass er keinen Sohn, den ihm Rhea gebähren werde, wolle leben lassen. Nachdem die Titanen zwey Söhne des Kronos zerrissen hatten, wird die Juno geboren, und gleich darauf Jupiter, welcher heimlich nach Phrygien geschickt, hier von 3 Kretensern erzogen wird. Eben so werden Poseidon und Pluto heimlich geboren und erhalten. Hierüber entsteht der Krieg der Titanen gegen Saturn und sein Göttergeschlecht, der Anfang aller Kriege auf der Erde. Nachdem dann aber Gott das Titanen- und Kroniden-Geschlecht vernichtet hat, schliesst dieses Orakel, erheben sich im Laufe der Zeiten das Altägyptische Reich, dann das Persische, das Medische, das Äthiopische, das Assyrisch-Babylonische, darauf das Macedonische, das Neuägyptische (welchem wohl der Verf. angehört), zuletzt das Römische. — Nach Dr. Bleek ist der Verfasser dieses Orakels weder ein Christ, weil schon Alex. Polyhistor dasselbe kannte, noch ein Jude, weil ein solcher in der Reihe der Hauptreiche das Israelitische oder, wie es nachher genannt wird, das Salomonische, zu rühmen nicht vergessen haben würde, sondern ein Heide, worauf auch das Citat dieses sibyllinischen Orakels bey Josephus Archäol. I, 4, 3., wo es heisst: *οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέστρεψαν τὸν πύργον* u. s. w., deutlich hinweise.

Allein, was das letztere, positive Argument betrifft, so giebt Dr. Bleek selbst zu, dass Josephus sein Citat aus Alex. Polyhistor (welcher in der ersten Hälfte des

ersten Jahrhunderts vor Christo[1]) lebte) genommen habe, welcher gewiss *θεοὶ* hatte. Woher hatte dieser die Sage? Vielleicht aus dem älteren Abydenus (im 3ten Jahrh. vor Christus), welcher nach Eusebius (Praepar. evang. 9, 14.) in seiner Schrift *περὶ τῶν Ἀσσυρίων* sagte: *τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀναστρέψαι — τὸ μηχάνημα*[2]). Aber auch dieser hatte wohl die Sage aus vielleicht unbewusster biblischer Quelle. Gewiss lag einem heidnischen Sibyllisten der Babylonische Thurm und seine völkerzerstreuende Wirkung ziemlich fern; viel näher lag einem Alexandr. Juden, mit seiner biblischen Tradition heidnische Mythen in apologetischer Weise zu combiniren oder zu parallelisiren. — Die heidnischen Sibyllinen bleiben bey dem Einzelnen, dem Localen und Nationalen stehen; ein universalhistorischer Überblick der Weltreiche ist ihnen fern; nur der Jude wurde durch seine Schrifttradition darauf geführt. Auch stiess sich ein Heide wohl nicht an der Getheiltheit und Verschiedenheit der Reiche und Herrschaften; der theokratische Jude dagegen war gewohnt, darin einen Widerspruch gegen die universelle Theokratie zu sehen. Wenn ich nun hiernach die Composition des Orakels für ursprünglich Jüdisch halte, so stört mich nicht, dass der Jüdische Verfasser in der Reihe der Weltreiche das Israelitische ausgelassen hat. Er konnte es in dieser antitheokratischen Reihe nicht aufführen, so wenig wie Daniel.

Ich gebe zu, dass der Verf. das erste Orakel von V. 35 an zur historischen Einleitung für das folgende V. 101 ff.[3]) gebraucht, welches sich in die Gegenwart des Neuägyptischen Reiches stellt und von dieser aus mit neuem prophetischen Antriebe auf Gottes Befehl der

1) Petersen Handbuch S. 213. und Bernhardy Grundriss I. 524. setzen ihn um das Jahr 80 v. Chr.
2) Vergl. Cyrill. contr. Julian. I. p. 9.
3) A. a. O. p. 351 ff.

Welt verkündigen soll, welche Reiche sich fortan unter den Menschen erheben werden, ὅσσαι ἀνθρώπων βασιληΐδες ἠγερέθονται.

Der Verf. geht jetzt zur theokratischen Reihe der Weltreiche über. In dieser ist das erste (πρώτιστος) das Salomonische, welches nach der confusen grosssprecherischen Phantasie des Jüdischen Verf. ausser Phönizien und Persien auch Kleinasien beherrscht [1]). Darauf aber folgt die antitheokratische Herrschaft der Griechen, dann die der Macedonier, zuletzt das böse Reich der Römer (V. 114 ff.), welches beschrieben wird als allverschlingendes und unsittlichstes. Das ist also die Zeit der leidenden Theokratie. Dem Römer wird all seine Macht und List gelingen bis auf den 7ten König Ägyptens aus Hellenischem Geschlecht, also aus der Ptolemäerfamilie, Ptolemäus den 6ten 181—145. (nach Alexander dem Gr.) oder (nach Ptolem. 1 Lagi) den 7ten mit dem Beynamen Physkon 145—117. Hierdurch wird die Zeit des Orakels näher bezeichnet. Es ist also die Zeit, in welcher die Juden in Palästina den Kampf gegen die Macedonisch-Syrische Tyranney kämpften. Die Sibylle weissagt aber, dass dann eintreten werde die Herrschaft des Gottesvolkes, welches alle Menschen lehren werde, recht zu leben. Nachdem sie diess kurz, nur in zwey Versen V. 133. 134. angedeutet, regt sie sich von Neuem zur Weissagung auf und will nach V. 136. u. 137. verkündigen τί πρῶτον, τί δ᾽ ἔπειτα, τί δ᾽ ὕστατον κακὸν ἔσται πάντας ἐπ᾽ ἀνθρώπους, τίς δ᾽ ἀρχὴ ἔσσεται τούτων. Damit beginnt ein neuer Cyclus.

Zuerst weissagt sie den Untergang der Titanen und Kroniden wegen ihrer Impietät. (Soll das urbildlich seyn für alle folgenden Strafgerichte?) Darauf das Strafgericht über die Hellenischen Tyranneyen und bösen

1) Diese Übertreibung kann ihre Entschuldigung finden in Stellen, wie 1 KK. 4, 21. 10, 23. 2 Chron. 9, 22.

Fürsten, so wie über mehrere heidnische Völker, wo unter einander Phrygier, Perser, Assyrer, Ägypter, Libyer, Karier u. s. w. genannt werden. Dann bricht sie diese Reihe V. 150. 151. ab mit der Formel: *ἀλλ᾽ ὁπόταν τὰ πρῶτα τέλος λάβῃ, αὐτίκα δ᾽ ἔσται δεύτερ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώπους, καίτοι πρώτιστα βοήσω,* was, vergl. mit V. 136. u. 137. von dem *τί πρῶτον* V. 136. zu verstehen ist, und zwar so, dass nach den Strafgerichten über die gottlose Titanenwelt, in der ersten Gerichts-Periode, nun auch das Unglück, welches das fromme theokratische Volk bis jetzt betroffen hat, geschildert werden soll. Die Sibylle feyert das Lob der Hebräer, weissagt ihren Ursprung aus Chaldäa (*ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς τοῦ Χαλδαίοιο* [1])), schildert ihren Abscheu vor heidnischem Cultus und ihren monotheistischen Glauben, weissagt den Moses, der das Volk aus Ägypten geführt und demselben das Sinaitische Gesetz Gottes gegeben habe. Gott aber, heisst es dann weiter, habe die strenge Beobachtung des Gesetzes geboten, dem Volke Segen verheissen, wenn es treu sey, aber auch die Strafe der Untreue gedrohet. Hierauf verkündigt sie als Strafe für den Abfall das Babylonische Exil (das Assyrische genannt), und bestimmt dasselbe nach Jeremias auf *ἑπτὰ χρόνων δεκάδας.* Nun folgt V. 225. die Weissagung auf Cyrus, der vom Himmel gesendet und tadellos helfen werde, den Tempel wiederherzustellen, schöner, als er früher gewesen. — Die Sibylle ermüdet und wünscht nicht weiter zu weissagen. Aber Gott treibt sie von neuem an, den Königen über die ganze Erde hin zu prophezeien. Das erste ist der Weheruf über Babylon, welches der Zorn Gottes treffen werde, weil es seinen grossen Tempel zerstört habe; Babylon und das ganze

1) Handschriftlich ist *Οὐχάλδοιο.* Bleek vermuthet die obige Leseart, richtiger, wie mir scheint, Gfrörer, in s. Philo Bd. 2. S. 143 *Οὐρ Χαλδαίων.*

Assyrische Geschlecht werde von dem Zorne Gottes gänzlich vernichtet werden. — Auch über Ägypten soll nach V. 253 ff. grosses Unglück kommen; es wird ein Schwert durch seine Mitte gehen, Aufruhr, Zerstreuung, Tod und Hunger, ἑβδομάτῃ γενεῇ βασιλήων. — Hierauf folgt ein Wehe über Gog und Magog in Mitten der Äthiopischen Ströme (μέσον οὖσα Αἰθιόπων ποταμῶν [1])), ferner über Libyen und das Meer, Meer und Land des Abendlandes (θάλασσά τε καὶ γᾶ, θυγατέρες δυσμῶν), weil sie den Tempel Gottes zerstört haben [2]). Der Aufgang eines Kometen im Abend wird das Zeichen des kommenden Unheils über viele grosse Männer und Feldherrn. Ausserdem werden auch auf Erden Zeichen — namentlich dass der Tanais das Mäotische Meer verlässt, — die Menschen an das bevorstehende Verderben mahnen, in welchem viele Asiatische und Europäische Städte untergehen werden. Zur selbigen Zeit soll Ägypten, besonders Alexandrien dem Untergange nahe seyn. Gleichzeitig wird gedacht die Römische Völkerplünderung in Asien, aber dafür auch den Römern, namentlich Italien, nach dem Gesetz der Vergeltung Verderben gedrohet [3]).

1) Hier wird Magog offenbar nach Äthiopien gesetzt, V. 450 dagegen nach dem Norden von Europa und Asien.

2) Wohl nicht, wie Bleek zu vermuthen geneigt ist, von der Römischen Zerstörung des Tempels zu verstehen, sondern aus Ezech. 38. 39., wo mit Magog Perser, Äthiopier und Libyer verbunden nach dem heiligen Lande zur Verwüstung ziehen. Die Sibylle hält sich mit ihrer Geographie und Ethnographie vorzugsweise an die Ezech. 38, 5 genannten Äthiopier und Libyer, und indem sie diese nennt, die ihr westlich liegen, fasst sie Meer und Land des Abendlandes zusammen.

3) V. 294—300 ist die Rede von einer goldreichen Jungfrau, deren Mutter und Herrinn das Lateinische Rom ist, die von vielen Freyern gewünscht wird, aber weintrunken unvermählt bleiben soll und dienstbar von ihrer harten Herrinn vielfach geplackt, zur Strafe vom Himmel zur Erde geworfen und wiederum von der Erde gen Himmel erhoben werden wird, ὅττι βροτοὶ φαῦλον ζωῆς ἄδικον τ' ἐνέχοντο. Aber vielleicht gehört dieser Vers zu dem folgenden Satze, wo Samos und Delos und Rom mit dem Untergange bedrohet werden. Galläus meinte, die Jungfrau sey Julia, die Tochter Augusts,

Hierauf werden, in antiker sibyllinischer Weise, Samos, Delos und Smyrna bedrohet, auch Rom ('Ρώμη wird ῥύμη — nach Galläus ruina? — werden). Nach dieser Reihe einzelner Orakel des Unglücks kommt die Schilderung eines allgemeinen friedlichen und glücklichen Zustandes in Asien und Europa, die etwas Messianisches hat. Ob nun im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gedacht oder nicht, — es folgt jetzt V. 319 ff., durch ἀλλὰ verbunden, wieder eine Unheilsverkündigung. Von Macedonien aus soll grosses Unheil über Asien und Europa ausgehen. Es wird Alexander der Gr. geweissagt, aus dem Kronidengeschlecht, ehebrecherisch erzeugt (in Beziehung auf die Fabel von Alexanders Erzeugung durch Jupiter). Dieser werde Babylon stürzen, Asien unterjochen. In dunkelster Rede heisst es dann, Alex. werde Eine ῥίζα haben, welche aber wieder ausgerottet werden werde, darauf aber aus 10 Hörnern ein φυτὸν ἄλλο pflanzen. Auch dieser Spross wird gänzlich vergehen, er selbst, der Erzeuger, von den Söhnen vernichtet werden, und dann ein nebenbey erwachsendes Horn herrschen. — Dieses Orakel erinnert an Daniel 7, 7 ff. Aber, obwohl man deutlich sieht, dass auch von der Sibylle im Allgemeinen die Nachfolgerschaft Alexanders des Gr. angedeutet wird, so ist doch ihre apokalyptische Darstellung ungleich dunkler, als die des Daniel, und bey der Unsicherheit des Textes kaum möglich, das Einzelne zu deuten. Nur das ist unverkennbar, dass das nebenbeywachsende παραφυόμενον Horn, wie im Daniel, den Antiochus Epiphanes bezeichnen soll. — Haben wir hier eine Sibyllinische Nachbildung Daniels, oder sind beyde Darstellungen aus einer gemeinsamen Quelle geflossen? Immer bleibt der Danielischen Apokalypse der Vorzug einer klareren Composition,

Thorlacius (Libri Sibyllistarum p. 77) versteht darunter Rom sub solita scorti imagine. Ich vermuthe irgend eine Römische Colonie.

welche etwas Originelles hat, während der Sammelcharakter der Sibylle unverkennbar ist. — Nun bricht aber diese Orakelreihe wieder rasch ab und es folgen V. 339—351. Orakel über Phrygien, 352 ff. über Troja, 371 ff. über einzelne Städte, Länder und Inseln bis 426, welche vielleicht aus älteren heidnischen Orakeln genommen und hier vom Jüdischen Standpunkte aus umgestaltet sind.

Mit V. 427 ff. beginnt eine neue Orakelreihe, welche Bleek für ursprünglich Jüdisch hält. Zuerst trifft die Unheilsverkündigung Phönizien, dann Kreta, ferner Thrazien, dann Gog und Magog (diess Mahl im Norden gedacht), sodann die Hellenen unter der Römischen Zuchtruthe wegen ihres 1500jährigen[1]) (1500 Jahre, ἐξ οὗ δὴ βασίλευσαν ὑπερφίαλοι βασιλῆες Ἑλλήνων) Polytheismus. Rettung und Heil werden, heisst es, die Menschen nur dann finden, wenn sie den allein wahren Gott in seinem Tempel anbeten werden; diess aber werde nicht eher geschehen, als bis alles geschehen sey, was Gott beschlossen habe. Nach V. 511 ff. ist aber der Rathschluss Gottes der Sieg der allein wahren Jüdischen Religion, die Herrschaft des Gesetzes und der Propheten und die Erscheinung des Messianischen Heiles. In diesem Zusammenhange wird nun wieder V. 546 ff., wo der Contrast zwischen dem Jüdischen Heil und dem heidnischen Verderben geschildert wird, dem heidnischen Greuel der Untergang gedrohet in der Zeit, wann noch jung der 7te König aus Hellenischem Geschlecht über

1) Wie die Sibylle hier rechnet, ist nicht zu verstehen. Vielleicht führt einen Kundigeren die Bemerkung weiter, dass nach dem Chronicon Paschale p. 87 ed. Bonn. der Hellenismus mit der Idololatrie angefangen habe zur Zeit des Seruch Genes. 11, 22. Ἑλληνισμὸς ἀπὸ τῶν χρόνων Σερουχ ἐναρξάμενος διά τοι τῆς εἰδωλολατρείας, καὶ ὡς ἐστοίχουν τὸ τηνικαῦτα ἕκαστος κατά τινα δεισιδαιμονίαν ἐπὶ τὸ μᾶλλον πολικώτερον, ἐπὶ ἔθη καὶ ἐπὶ θεσμοὺς εἰδώλων τάττεσθαι τὰ τῶν ἀνθρώπων γένη.

Ägypten herrschen werde (Ptolemäus Physkon), aber aus Asien ein grosser König, wie ein feuriger Adler, das ganze Land mit Krieg überziehen und das Ägyptische Königthum stürzen werde, welches alles deutlich die Zeit verräth, wo Antiochus Epiphanes in Ägypten einfiel, 168. — Dadurch werden wir wieder an die Daniel. Apokalypse erinnert, welche entweder gleichzeitig oder Vorbild der Sibylle ist. — Nachdem unser Apokalyptiker kurz die nach jenem Greuel eintretende Messian. Zeit geschildert und die Menschen zur Verehrung des allein wahren Gottes ermahnt hat, beschreibt er wieder das grosse Unglück, welches die untheokratische Welt treffen werde, namentlich unter dem verwüstenden Kriegervolke der barbarischen Römer. Das Ende aber dieser schrecklichen Kriegeszeiten wird nach V. 590 ff. die Erscheinung des Messias seyn, welchen Gott von der Sonne her senden werde als Friedensmacher und Vollstrecker seiner Befehle (*δόγματα*). Zwar werden die Könige der Heiden zürnen und sich wieder in Krieg aufmachen gegen das heilige Land, es zu verwüsten. Aber Gott werde sie vernichten unter erschrecklichen Naturerschütterungen, vergl. Ezech. 38, 17 ff. Dagegen (*αὖ*) wird das heilige Gottesvolk in Ruhe und Sicherheit wohnen um den Tempel Gottes und die Söhne Gottes, — auch die ehemahligen Heiden sich gegenseitig ermuntern zur Verehrung Gottes, Haltung seines Gesetzes, zu Opfern in seinem Tempel und zur Lobpreisung Gottes daheim (*κατ' οἴκους*) [1]). Hierauf folgt V. 671 ff. wieder eine

1) In diesem Zusammenhange stehen die Verse 665—670:

τέρψομεν ὕμνοισι θεὸν γενετῆρα κατ' οἴκους,
[ἐχθρῶν ὅπλα πορίζόμενοι κατὰ γαῖαν ἅπασαν
667 *ἑπτὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν*
πέλτας καὶ θυρεούς, κόρυθας, παμποίκιλά θ' ὅπλα,
669 *πολλὰ δὲ καὶ τόξων πλήθην βελέων ἀδίκων τε,*
οὐδὲ γὰρ ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται ἐς πυρὸς αὐγήν.]

Dieselben Verse von V. 667. an kommen p. 455. V. 587—89. vor. Aber dort steht V. 587. statt *ἑπτά, πολλά*; V. 669. fehlt

Aufforderung an Hellas, als das Mutterland Alexanders, vom Übermuthe abzulassen, den allein wahren Gott anzubeten, kein [1]) rathloses (*λαὸν ἄβουλον*, wohl für *ἀσύνετον*) Volk gegen die heil. Stadt zu senden und den schlafenden Panther nicht zu wecken, um Theil zu nehmen an dem Messianischen Heile. Dieses Heil wird beschrieben als ein von allen Seiten befriedigtes, aber irdisches, theokratisches Leben. — Die hieran V. 722—32. sich anschliessende Anrede an Jerusalem, über das Messianische Heil zu jubeln, ist nach Jesaias 11, 6 ff. gebildet, — und eben so ist, was 733—45 von den Zeichen im Himmel und auf Erden, woran man das Ende der Nothzeit und den Anfang der Heilszeit erkennen soll, gesagt wird, aus alttestam. Stellen genommen, aber mit Hellenischen Schreckensbildern vermischt.

Den doppelten Schluss des 3ten Buches, den ersten 746—55., worin die Sibylle von sich sagt, dass sie von Gott aus Babylon nach Hellas gesandt sey, um den Menschen die *αἰνίγματα* (*μυστήρια*) *θεῖα* zu verkündigen, dass sie aber in Griechenland von den Einen eine Erythräerinn, von Andern eine lügnerische, wahnsinnige Sibylle, eine Tochter der Circe und des Gnostos, genannt werden werde, bis man, wenn alles erfüllt seyn werde, sie für das halten werde, was sie sey, für eine Prophetinn des wahren Gottes, — so wie den zweyten Schluss, V. 756—66., worin die Prophetinn sich für eine Schwiegertochter und zugleich Tochter Noahs erklärt, — diesen Abschnitt hält Dr. Bleek für späteren, Christlichen Ursprungs, den ersten Theil für ein Product

dort ganz. Während dort die Verse mit dem Vorhergehenden in einem ziemlichen Zusammenhange stehen, sind sie hier ohne Sinn und Verstand, und also wohl unecht. Merkwürdig aber ist hier die Leseart *ἑπτὰ* V. 667. Liegt darin eine Beziehung auf Daniel 9, 27?

1) V. 672 ist mit Bleek zu lesen *στεῖλαι μὴ* statt *στεῖλον δὴ* dann aber mit Gfrörer der folgende Vers zu streichen.

des 3ten Jahrhunderts nach Christus, den zweyten für einen noch viel späteren Zusatz.

2. Ebenfalls Jüdischen Ursprungs und aus dem zweyten Jahrhundert sind nach Dr. Bleek die zwey Orakel Buch 5, 260—285. und 484—531.

Das erste [1]) fordert das theokratische Volk auf, von seiner Trauer abzulassen und sich der Messianischen Zukunft zu getrösten, wo die leidenden Gerechten Ruhe und Glück, die Frevler aber und Dränger Noth und Unheil haben und sich verbergen werden, bis die Weltänderung geschieht (ἕως κόσμος ἀλλαγῇ), und Alle den allein wahren Gott erkennen werden. Wenn es nun V. 264 ff. [2]) heisst, es werde fortan kein Hellenischer Fürst voll grausamen Sinnes mehr das Persische Land durchschweifen, so deutet diess Bleek auf die Zeit, wo der Parther, Mithridates d. Grosse, alle Länder zwischen dem Euphrat und Indus eroberte und beherrschte und selbst den Syrischen König Demetrius II. gefangen nahm. Ist diess richtig, so scheint das Orakel um die Mitte des 2ten Jahrh., und zwar nach V. 279. und 280., wo Ägypten als Erfinder des Thierdienstes genannt wird, wahrscheinlich in Alexandrien, verfasst zu seyn.

Diesem Orakel voran geht eine Reihe Judenchristlicher Orakel V. 1—259., aber es folgt nach Bleek wieder ein Jüdisches aus Kleinasien und der Zeit kurz vor der letzten Zerstörung Jerusalems.

Das zweyte Orakel [3]), am Schlusse des 5ten Buches, beginnt mit einer Untergang weissagenden Anrede an die Isis und den Serapis, die Gottheiten Ägyptens. Die eigenen Priester dieser Gottheiten werden, heisst es, das Volk zur Verehrung des allein wahren Gottes auffordern; ja man werde Jehova im Lande einen heiligen

1) pag. 602. V. 2.
2) pag. 603.
3) pag. 638 ff.

Tempel bauen, zu welchem ein λαὸς θεότευκτος Opfer senden werde, u. s. w.

Dieser Prophetie scheint ausser Jes. 19, 18 ff., wo Ähnliches geweissagt wird, das Factum der Erbauung des Tempels zu Leontopolis im Gau von Heliopolis unter der Regierung des Ptolemäus Philometor und der Cleopatra seiner Mutter (bis 173) zum Grunde zu liegen [1]).

Das Orakel schliesst mit der Weissagung von der Zerstörung des Ägypt. Tempels. Die Äthiopier, heisst es, ἐκπρολιπόντες ἀναιδέα φῦλα Τριβαλλῶν [2]), werden nach Ägypten kommen, es in Besitz nehmen, und ἄρξονται κακότητος ἵν' ὕστερα πάντα γένηται, νηὸν γὰρ καθελοῦσι μέγαν Αἰγυπτιάδος γῆς, wofür sie dann Gott strafen werde durch ein weltzerstörendes Gericht.

Auch dieser Weissagung scheinen prophetische Muster zum Grunde zu liegen, Stellen, wie Jes. 13, 1 ff. Ezech. 32, 1 ff. u. a. Vielleicht denkt sich der Verf. unter den Äthiopiern eben nur symbolisch ein zerstörendes antitheokratisches Volk, welches das Ende, das

1) Nach Josephus Archäol. 13, 3, 1—3. berief sich Onias, als er bey Ptolemäus und Cleopatra um die Erlaubniss des Baues nachsuchte, auf jene Stelle im Jesaias, und der König genehmigte den Bau besonders wegen der ihm vorgehaltenen Weissagung. Diess mag Dichtung und Wahrheit zugleich seyn. Die Wahrheit ist, dass man die Abnormität eines auswärtigen Tempels Jehovas durch jene Stelle zu rechtfertigen suchte, eben von Seiten der Ägypt. Juden. Nach Hitzig, Commentar zu d. St., ist aber der ganze Abschnitt Jes. 19, 16—25. unecht und von Onias eingeschoben. Ewald, Propheten 1. 302 f. hält ihn für echt, aber für ein Stück aus dem späteren Leben des Jesaias. Ich kann mich in den Streit nicht mischen. Nur die Bemerkung sey mir erlaubt, dass einerseits V. 18. zu viel Historisches hat, um reine Weissagung zu seyn, anderseits aber unser Orakel, welches zur Zeit des Ägypt. Tempelbaus geschrieben zu seyn scheint, die Stelle des Jesaias als längst vorhanden voraussetzt.

2) Die Triballer sind ein Thrazischer Volksstamm, s. Pape Wörterb. d. Griech. Eigennamen. Ist es ein stellvertretender Name der Macedonier? Syrien (woher die Zerstörer kommen s. w. u.) war ein Zweig des Maced. Reiches. Der Name Triballer ist vielleicht gewählt, weil das Appellativwort die Bedeutung von Taugenichtsen hat.

göttliche Weltgericht herbeyzieht. Aber der historische Standpunkt des Orakels scheint eben die Zeit zu seyn, wo nach dem Tode der Cleopatra (173) Ägypten mit dem Syr. Antiochus Epiphanes in Krieg verwickelt wurde, welcher Ägypten bis auf Alexandrien einnahm. Von ihm war die Zerstörung des Jüdischen Tempels in Ägypten zu fürchten. Aber es ist bekannt, dass derselbe erst unter Vespasian zerstört wurde.

3. Wenigstens nach unserer Orakelsammlung scheint die sibyllinische Production unter den Juden nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts vor Christus eine Zeitlang zu ruhen, bis sie wieder kurz vor Christi Zeit lebendig wird und über die Christliche Epoche hinaus bleibt. Aus dieser Zeit haben wir folgende Orakel:

Das erste ist enthalten in dem Zwischenabschnitt zwischen Buch 2. u. 3., welcher die Überschrift führt: *Πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ αὐτῆς τόμῳ τάδε φησίν, ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου περὶ θεοῦ*, von V. 36. an. Dieses beginnt mit einem Weheruf über das böse Geschlecht, welches aller Laster voll ist V. 36—45., und geht V. 46. über zu der Weissagung, dass, wenn Rom auch über Ägypten herrschen werde, dann auch das Reich Gottes, des unsterblichen Königes, zu den Menschen kommen werde; es werde dann aber ein heiliger König die ganze Erde in alle Ewigkeit beherrschen. Damit aber werde verbunden seyn das Gericht. Unabwendbarer Zorn Lateinischer Männer werde ausbrechen; drey Männer werden nach traurigem Schicksalsgeheiss Rom verwüsten, wenn vom Himmel herabströmen werde ein Feuerstrom. O, ich Arme, ruft die Sibylle, wann wird jener Tag des ewigen Gerichtes kommen? Da er unfehlbar kommen und alle Menschen mit zerstörendem Schwefelgeruch anwehen wird, wozu bauet und schmückt Ihr Euch noch jetzt, Ihr Städte?

Nach V. 61. u. 62. will nun die Sibylle ihr Schicksalswort über die einzelnen Städte sprechen. Diess thut

sie in mehreren Abschnitten des 3ten Buches. Aber dieses Buch beginnt mit dem Verse: *Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίας μετόπισθεν*, also mit der Weissagung des Antichrists aus der Reihe der Röm. Kaiser. Diess bezieht sich offenbar auf die spätere, schon Christliche Vorstellung von dem antichristlichen Nero. Wenn man nun schon geneigt ist, mit Buch 3. V. 1. ein neues und zwar Christliches Orakel anzufangen, und mit V. 61. u. 62. des vorigen Abschnitts das offenbar vorchristliche Orakel zu schliessen, so wird man in den folgenden Versen wieder ganz davon abgebracht. Denn hier wird des Teufels (Belial) zerstörendes und verführendes Wüthen geschildert, die Zeit aber, wo diess geschehen wird, V. 13 ff. so bestimmt, dass dann ein Weib die ganze Welt beherrschen werde und zwar eine Wittwe, welche verschwenderisch alle Schätze ins Meer werfen werde. In einem Wortspiele von *χῆραι* V. 15. und *στοιχεῖα πρόπαντα χηρεύσει κόσμον* — wird dann die Vernichtung der gegenwärtigen Weltgestalt durch Feuer ausführlich und die Entstehung der neuen Gotteswelt kurz geschildert. — Das weltbeherrschende verschwenderische Weib ist unstreitig die Cleopatra, nicht die Weltstadt Rom; sie beherrschte in Antonius, dem Triumvir, den sie in ihren Liebesbanden gefesselt hielt, nach sibyllinischer Hyperbel die ganze Welt. Wir haben also hier dieselbe Zeitbestimmung, welche der vorhergehende Zwischenabschnitt V. 51. 52. gegeben hat, nemlich die Zeit des Triumvirats des Octavian, Antonius und Lepidus. Daraus aber folgert Dr. Bleek mit Recht, dass der Anfang des 3ten Buches mit jenem Zwischenabschnitt Ein ganzes, zusammenhängendes Orakel bildet, welches etwa in den Jahren 42—40 vor Christus von einem Alex. Juden verfasst ist. Giebt man diess zu, so muss man auch Bleeks Vermuthung beystimmen, dass die beyden letzten Verse des Zwischenabschnitts und die ersten Worte von V. 1. im 3ten Buche später hinzugefügt

sind, und das Orakel des Zwischenabschnitts nach Ausscheidung des Späteren so in das 3te Buch übergeht: *ἥξει γάρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὀδμὴ πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις* [1]), — *Βελίας κατόπισθεν*, — d. h. Belias wird kommen, wenn der Schwefelgeruch aus dem Schwefelpfuhl sich über alle Menschen verbreiten wird. Jener Geruch ist also sein sicheres Vorzeichen. Die Vorstellung von dem Feuer- und Schwefelpfuhle des Satans (vgl. Apok. 20, 10. 14, 10.) ist eben so vorchristlich, als der Satansname Belial (*Βελίας* und *Βελίηρ*).

Nach Dr. Bleek haben wir Buch 5. noch zwey Orakel aus dieser Periode: V. 286—332., wahrscheinlich ein Jüdisches Orakel aus Kleinasien und aus dem 2ten Jahrzehnd nach Christus, und V. 342—433. vielleicht auch ein Jüdisches aus der Zeit des Jüdischen Krieges kurz vor oder nach der Zerstörung Jerusalems. In jenem wird mehreren Kleinasiat. Städten der Untergang gedrohet, insbesondere dem verhassten Dianentempel in Ephesus, während für das heilige Land die Obhut und Gnade Gottes erflehet wird. In diesem wird der Verbrennung des Tempels der Vesta unter Kaiser Nero (Tacit. Ann. 15, 41.) gedacht, aber der bestimmtere Zeitpunkt des Orakels ist, wie es scheint, die Zeit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem.

Endlich scheint auch das von Mai [2]) herausgegebene

1) Das unächte *ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει* ist wohl von einem Christen gemacht worden, welcher bey dem Triumvir Octavius an den Augustus dachte, den Stammvater der Kaiserreihe, aus welcher der Antichrist hervorgehen werde. War diese Corruption da, so lag nahe, dem Zwischenabschnitte einen Schluss nach Analogie anderer Stellen in den Sibyllinen zu geben. — Ich möchte aber nicht mit Bleek sagen, dass, wenn man seine Structur der Verse nicht annehme, *ἥξει* V. 60. kein Subject habe, da sich leicht aus V. 59. *πικρὸν ἦμαρ* dazu denken lässt. Zwingend aber scheint mir, dass der sich verbreitende Schwefelgeruch schicklicher den aus dem Schwefelpfuhl aufsteigenden Satan, als den bitteren Tag verkündigt.

2) Scriptor. Veter. Nova Collectio Vol. 3. P. 3. p. 202 ff.

11te Buch noch ein rein Jüdisches Orakel zu enthalten. Dasselbe ist mit dem Orakel im 3ten Buche verwandt, und demselben vielleicht nachgebildet, aber in einem ganz anderen Geiste. Wir finden hie und da dieselben Ausdrücke und Verse, z. B. V. 161 ff. über Homer (vergl. Buch 3. S. 214 ff. bey Galläus) und V. 200 ff. über Alexander den Grossen (vgl. ebendaselbst S. 210). Das Orakel fängt ebenfalls mit dem Babyl. Thurmbau an, welcher im 10ten Geschlecht der Menschen geschehen seyn soll, und will die durch jenen Bau entstandene Verschiedenheit der Völker und Reiche schildern, und die Namen akrostichisch bezeichnen (*ὧν ἀριθμοὺς λέξω καὶ ἀκροστιχίοις* [1]) *ὀνομήσω γράμματος ἀρχομένου καὶ τοὔνομα δηλώσαιμι* V. 17. 18.), d. h. die Anfangsbuchstaben der Namen nach ihrem Zahlenwerth angeben, z. B. des Joseph in Ägypten V. 30., Philipp v. Maced. V. 189., Julius Cäsar V. 265. Der Standpunkt des weltgeschichtlichen Überblicks ist Ägypten und sein Verhältniss zu dem theokratischen Volke. Die Zeit des Verfassers ist der Untergang Ägyptens unter der Cleopatra, deren Greuel geschildert werden. Zur Strafe dafür, dass Ägypten einst das Volk Israel geknechtet und hart behandelt habe, soll es jetzt nach göttlichem Strafgericht unter Römische Herrschaft kommen. Bemerkenswerth ist, dass das eigentlich Messianische in diesem Orakel fehlt.

4. Wir schliessen diese Darstellung der einzelnen sibyllinischen Produkte mit einigen Bemerkungen über die Entstehung, den Charakter und Werth der Jüdischen Sibyllistik überhaupt.

Die Jüdische Sibyllistik erklärt sich zwar, nach §. 9., im Allgemeinen aus dem unvermeidlichen Assimilationsprocess des Ägyptischen Judenthums mit der Grie-

1) Verschieden davon ist die in der Christlichen Sibyllistik vorkommende Akrostichis des heil. Namens Jesu Christi in den Anfangsbuchstaben der Verse, Buch 8.

chischen Weltlitteratur, wobey das apologetische und missionarische Interesse des ersteren besonders wirksam war. Indessen hat die Erscheinung im Einzelnen genauer betrachtet etwas Räthselhaftes.

Wie kam gerade in einer Zeit, wo der Unterschied des monotheistischen und polytheistischen Glaubens von den Juden schärfer gefasst und besser verstanden wurde, als früher, — die Jüdische Prophetie und Apokalyptik dazu, nicht nur einzelne heidnische Orakel aufzunehmen, sondern auch den heiligen Gottesgeist und das Gotteswort wahrer Weissagung der ihrem Ursprunge nach immer doch heidnischen Sibylle beyzulegen? Das Griechische Sibyllenwesen musste den Juden ursprünglich auch insofern fremd seyn, als sie zwar auch ihre Prophetinnen (die Mirjam, Debora, Hulda) hatten, aber doch nur ausnahmsweise und ohne alles mythische Sibyllenthum. Der eigentliche prophetische Beruf galt unter ihnen längst als ein vorzugsweise männlicher. Die Erscheinung ist nur erklärlich, wenn das Griech. Sibyllenthum dem Hebräischen Prophetenthume irgendwie verwandt, apologetische Bezüglichkeiten genug darbot, dass der ursprüngliche Widerspruch übersehen und überwunden werden konnte. Die neueren Forschungen [1]) über das Griechische Sibyllenthum gestatten, wenigstens die Lösung des Problems zu versuchen.

Von Alters her [2]) verehrte Griechenland, darnach auch Rom in der Sibylle die halbgöttische Prophetinn der Ordnungen (*θέμιστες*) und Rathschlüsse der Götter

1) Vgl. Niebuhrs Röm. Gesch. Bd. 1. S. 526 ff. 2. Ausg. K. O. Müllers Dorier Abth. 1. S. 339. Klausen Äneas und die Penaten Bd. 1. S. 201 ff. Bernhardys Grundriss der Griech. Litteratur Bd. 2. S. 294 ff. Schwenk Mythol. der Römer S. 108 ff. K. F. Hermanns gottesdienstl. Alterthümer d. Gr. §. 37.

2) Heraklit der Dunkle schreibt der Sibylle eine tausendjährige Stimme zu; er sagt nach Plutarch Pyth. Orac. 6: *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται διὰ τὸν θεόν.*

über das Schicksal der Städte und Reiche. Griechischen Ursprungs, wie auch der Name [1]), ist der Sibyllencultus ein Theil des Apollinischen. Aber verschieden von dem geordneten priesterlichen Prophetenthume, so wie von dem Orakel der Pythia, welche, gleich jenem, nur von Zeit zu Zeit von dem weissagerischen Gotte ergriffen wurde, stellt die Sibylle das freye und beständige, an sich unpersönliche, aber mythisch personificirte Prophetenthum der Natur [2]) überhaupt dar. Nach Klausens Vermuthung [3]) ist die Sibylle ursprünglich die besondere Weissagung „aus dem Brausen des Windes und unterirdischer Gewässer in Felsklüften, deren Laute sich dann und wann bis zum Anschein von Articulation und Verständlichkeit steigern und aus dem bunten Gemisch der vom Winde oder vom Wasser zusammengetriebenen Blätter, woraus sich eine Schrift gestalten will, die sofort wieder auseinander fällt," auf eine solche Entstehungsweise hin. Vieles erklärt sich daraus. Unter andern, dass, wie Heraklit [4]) sagt, die Sibylle mit rasendem Munde Unerfreuliches, Zierloses und Ungesalbtes von Alters her verkündigte. Ferner, dass die Sibyllen, weil vorzugsweise bey weissagerischen Höhlengewässern entstanden und einheimisch, auch örtlich verschieden und örtlich benannt wurden. Je nachdem sich die eine sibyllinische Örtlichkeit vor anderen auszeichnete, ragte die eine Sibylle vor anderen hervor. So ist die Erythräische im Alterthume die berühmteste. Von Hause aus ein mythisches Gebilde, und mit bestimmten Mythenkreisen verflochten, wird die Sibylle

1) Nemlich von Σιός, = Διός und βυλλή, = βουλή, nach Varro, s. Lactant. Inst. div. I, 6. Ausser dieser äol. Etym. giebt Passow Lexik. auch die dorische, Σιὸς βόλλα, die vom Zeus berathene.

2) Cicero de divin. I, 36. 79. Terrae vis Pythiam Delphis incitat, naturae Sibyllam. Vgl. Klausen a. a. O. S. 224 ff.

3) A. a. O. S. 212 ff.

4) S. Plutarch. Pyth. Orac. 6.

mit diesen verbreitet von Ort zu Ort, von Stamm zu Stamm, und gelangt so im Volke je länger je mehr zu allgemeinerer Geltung. — Ursprünglich mündlich gefasst und verkündigt, wird die sibyllinische Weissagung zuerst auch mündlich fortgepflanzt, dann aber niedergeschrieben, litterarisch fortgebildet, nach Orakelweise in metrischer Form. Je mehr das Interesse an der sibyllinischen Weissagung sich verbreitet, entstehen Sammlungen der sibyllinischen Orakel, mit den Sammlungen aber Zusammenfügungen des ursprünglich Vereinzelten, dann auch wohl Interpolationen. Die mythische Tradition über die Anfänge Roms deutet auf solche Sammlungen hin. Von authentischen Griechischen Sibyllinensammlungen haben wir in der classischen Litteratur nirgends weder einen ganzen Text noch Fragmente [1]). Vielleicht dass die sibyllinischen Orakel, je mehr sie öffentliche Bedeutung und Wirksamkeit im Staate bekamen, desto mehr unter staatlicher und priesterlicher Aufsicht geheim gehalten wurden. Aber wie es sich auch damit verhalten möge, wir haben in unserer Jüdisch-christlichen Sibyllinensammlung unverkennbare Spuren von mehr und weniger zusammenhängenden Hellenischen Orakeln, welche die Jüdische Sibyllistik in Alexandrien vorfand und als geltend aufnahm, vielleicht aus der frey umlaufenden Tradition oder aus früheren Privatsammlungen.

Varro zählt nach Lactanz [2]) zehn verschiedene Sibyllen. Unter diesen nennt er zuerst die Persische, die einzige Orientalische, in welcher, wie es scheint, Orientalische und Hellenische Prophetie verbunden war. Er beruft sich auf den Nikanor, der sie in seiner Schrift von den Thaten Alexanders des Grossen erwähne. Schade, dass wir nicht wissen, ja kaum vermuthen kön-

1) S. Bernhardy a. a. O. S. 294.

2) Divin. Institut. I, 6. Über die verschiedene Zählung der Sibyllen s. Gallaeus de Sibyll. Dissert. I. pag. 52.

nen, wann dieser Nikanor lebte und schrieb [1]). War er, wie Einige vermuthen, ein Zeitgenoss Alexanders des Grossen, so hätten wir schon aus dieser Zeit ein Beyspiel von der Verbindung der Oriental. Prophetie mit dem Hellenischen Sibyllenthum. Allein sehr wahrscheinlich ist Nikanor ein viel späterer Schriftsteller, nicht viel älter, wie es scheint, als Varro. Die von Nikanor erwähnte Persische Sibylle wird von Andern die Chaldäische, auch Babylonische, auch Hebräische genannt [2]). Pausanias [3]) giebt ihr den Namen Σάββη, Andere, wie Suidas, nennen sie Σαμβήθη [4]). So spinnt sich die Sage weiter. Es wird von dieser Sibylle gesagt, einmahl, dass sie die Tochter des Berosus

1) S. Fabricii biblioth. Graeca Vol. 3. p. 46 f. und G. J. Vossii de historicis Graecis libb. 3. ed. Westermann. pag. 474.

2) Suidas: Σίβυλλα Χαλδαία ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη u. s. w. Vgl. Scholia in Plat. Phaedr. ed. Becker p. 315.

3) Phocic. c. 12. 9. p. 828.

4) Die verschiedenen Etymologieen des Namens s. bey Gallaeus de Sibyll. orac. c. 2. Fabric. Cod. apocr. V. T. Vol. I. p. 282. Perizonius zu Aelian. V. H. lib. 12. c. 35. p. 725 ff. Unstreitig ist Σάββη und Σαμβήθη ein und derselbe Name, wenn das Wort, wie wahrscheinlich, Hebr. oder Chald. Ursprungs ist. Das erste β ist wie oft in μ übergegangen, wie Sabbation in Sambation, κύμβα in cymba u. a. Die Endung ήθη erklärt sich aus der Hebr. Femininform. Schon Cedrenus Historiar. Comp. Vol. I. p. 166. 167. ed. Bonn. meinte, Σάββη sey gleich mit der Königinn von Saba, welche dem weisen Könige Salomo Räthsel aufgab. Klausen billigt diese Ableitung a. a. O. S. 220. Aber diese Königinn wird doch sonst nie als Prophetinn aufgeführt. Auch scheint Σαβᾶ und Σάββη zu verschieden. J. A. Fabricius übersetzt das Wort durch ebria, geht also auf das Hebr. סֹבֵא zurück. Diese Ableitung billigt Perizonius und erinnert daran, dass diese Sibylle als Tochter Noahs, des Weinerfinders, dargestellt zu werden pflege. Er combinirt dann damit das Plutarchische σάββοι = Βάκχοι, Quaest. conviv. 4, 6. Aber wenigstens das Hebr. Wort wird nie von der prophetischen Begeisterung oder Manie gebraucht, und die Beziehung auf die Noachische Weincultur liegt zu fern. Kurz die wahre Etymologie ist noch zu entdecken.

und der Erymanthe sey [1]), dann aber auch, die Tochter Noahs, ferner, dass sie den Babylonischen Thurmbau und die damit verbundene Völkerzerstreuung, auch die Thaten Alexanders geweissagt habe [2]). Hiernach ist diese Sibylle keine andere, als die Jüdische in den Stücken unserer Orakelsammlung, welche dem Obigen zufolge vorchristlich Jüdischen Ursprungs und Charakters sind. Die Sage, dass die Hebräische Sibylle vorzugsweise die Thaten Alexanders des Gr. geweissagt habe, mag mit der Erzählung des Josephus (Archäol. II, 8. 5.) zusammenhangen, dass Alex. d. Gr., als er auf seinem Zuge vor Jerusalem rückte und vor der Stadt von dem Hohenpriester empfangen wurde, diesen geehrt und den Gott der Juden verehrt habe in Erinnerung an einen Traum in Macedonien, wo eben der Gott der Juden ihm erschienen und die Herrschaft über Persien verheissen habe, und dass der Hohepriester dem Könige die Weissagung Daniels auf ihn gezeigt habe. Diess letztere ist gewiss unrichtig, und die ganze Erzählung des Josephus hat mythischen Charakter [3]); aber, wie es sich auch damit verhalten möge, sie weist hin auf die im 2ten Jahrh. vor Christo schon vorhandene Jüdische sibyllinische Weissagung von Alexander d. Gr. [4]), welche

1) S. Pausan. a. a. O. und Suidas. Justin. Martyr Cohort. ad Graec. 39 hält diesen Βηρωσσὸς für den Chald. Geschichtschreiber, welcher nach Vossii de historic. Graec. I, 13. unter Ptolem. Philadelph. und Antiochus Theos lebte. Erwähnte dieser etwa zuerst der Sibylle? Dann könnte man den Ursprung der Jüdischen Sibyllinen fast ein Jahrhundert höher hinaufrücken. Aber die Erymanthe? Justin kennt sie nicht.

2) S. Scholia in Plat. Phaedr.

3) Vgl. Hengstenberg, die Authentie des Daniel S. 277 ff., wo die Gründe für und gegen die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung aufgeführt sind.

4) Vielleicht erhielt die Jüdische Sibylle wegen ihrer Weissagung der Herrschaft Alexanders über die Perser bey Varro (Lact. a. a. O.) den Namen de Persis, woraus späterhin bey Suidas z. B. der Name ἡ Περσίς, Persica. Es ist zu beachten, dass Varro alle übrigen Sibyllen nach Volk oder Ort

wir in unserer Sibyllinensammlung, wenn auch nicht in ursprünglicher Gestalt, besitzen.

Auf dem Grunde der litterargeschichtlichen Verhältnisse der Periode, deren Epoche Alexander der Gr. ist, und welche wir ansehen müssen als die Zeit, in welcher Griechische und Orientalische Weisheit überhaupt und Prophetie insbesondere mehr als früher und in litterarischer Weise sich mit einander verbanden, — können wir die Vermuthung aufstellen, dass die Alex. Juden die ersten waren, welche die vorhandene Griechische Sibyllistik mit ihrer einheimischen Prophetie verschmolzen [1]).

Der Process der Verschmelzung Griechischer Sibyllinen und Hebr. Prophetieen unter den Alexandrinischen Juden lässt sich hiernach etwa auf folgende Weise denken.

Die Hellenische Idee der Sibylle ist die Idee des allgemeinen natürlichen Prophetenthumes in seiner Verschiedenheit von dem positiven priesterlichen Orakelthum der Griechen. Den Juden konnte hiernach die Sibylle erscheinen als das Prophetenthum der allgemeinen Adamitischen oder auch Noachischen Religion mitten im Polytheismus. Gerade die Alexandrinischen, überhaupt Ägyptischen Juden waren damahls vielfach bemühet, die Spuren von jener allgemeinen, vorabrahamitischen Religion, worauf auch die Abrahamitische Religion beruhete, unter den Heiden, namentlich den Hellenen aufzusuchen. Es hing diess mit der damahls entstehenden, apologetischen Jüdischen Gnosis zusammen [2]). Je weniger nun das sibyllinische Prophetenthum mit

wo sie einheimisch sind, adjectivisch bezeichnet, die Persische allein nicht.

1) Nach Pausan. a. a. O. nannten Einige die Hebr. Sibylle auch die Ägyptische, wahrscheinlich, weil diese sibyll. Composition von Ägypten, insbesondere Alexandrien ausging.

2) Wenn Sibyll. Orac. lib. 3. am Ende die Sibylle klagt, dass man sie für eine Tochter des Gnostos und der Circe halte, so bezieht sich diess wohl auf den Zusammenhang zwischen der Gnosis und der Sibyllistik.

dem polytheistischen Priesterthume nothwendig zusammenhing, desto leichter konnte die Jüdische Prophetie es über sich erhalten, Art und Form der Sibylle anzunehmen.

Noah galt den Juden als ein zweyter Stammvater des menschlichen Geschlechts, als derjenige, welcher die Einheit des Geschlechts vor der Zerstreuung der Völker und Sprachen, so wie die ursprüngliche theokratische Religion vor der polytheistischen Zerstückelung und Verderbung derselben unter den Völkern repräsentirte [1]). Aus dieser Vorstellungsweise erklärt sich, dass man die Sibylle zur Tochter oder Schwiegertochter Noahs machte, und sie von dieser Zeit aus den Babylonischen Thurmbau weissagen und die Völker zur Verehrung des allein wahren Gottes und zur Busse ermahnen liess. Diese Rolle konnte man der Sibylle um so leichter geben, da es in der Art der sibyllinischen Orakel jener Zeit war, bestimmte Culte als Bedingungen des Heils, der Rettung von dem geweissagten Untergange zu fordern [2]).

Endlich kommt hier noch Folgendes in Betracht. Die Sibylle verkündigte im Allgemeinen, wie Heraklit sagt, Unerfreuliches; sie weissagte nach Plutarch [3]) vorzugsweise Städten und Völkern Untergang, Verderben. Die sibyll. Orakel, welche Bleek als authentisch Hellenische im 3ten Buche unserer Sammlung nachweist,

1) Vgl. Philo de praem. et poen. §. 4. und 2 Petr. 2, 5. (δικαιοσύνης κήρυξ) mit Orac. Sibyll. I. p. 98. (Wie spät diess Orakel auch verfasst sein mag, die Vorstellung ist ursprünglich Jüdisch.) Die sogen. Noachischen Gebote im Talmud (vgl. Buddaei Histor. V. T. I. 2. 5. und J. A. Fabricii Cod. V. T. Vol. I. p. 268 ff.) drücken eben das allgemeine, Juden und Heiden vermittelnde Gesetz Gottes aus und wurden desshalb den Proselyten des Thores oder domicilii s. portae auferlegt.

2) S. Niebuhrs R. Gesch. I. S. 530. und Liv. 29, 10. Vgl. Klausen a. a. O. S. 253.

3) De Pyth. orac. cap. 9. Vgl. Klausen a. a. O. S. 252.

haben alle diesen Inhalt. Abgesehen davon, dass viele solcher Orakel mit theokratischen Weissagungen über antitheokratische Städte und Reiche in den Propheten zusammenstimmten, konnte im Allgemeinen daraus der echt Jüdische apologetische Schluss gezogen werden, dass das Heidenthum in seiner eigenen Sibylle die prophetische Ahnung seines Unterganges habe [1]). Ähnlich lässt Daniel den Nebukadnezar selbst im Traume den Untergang aller Weltreiche schauen. Aber wie nach Daniel der prophetische Traum des Nebukadnezar und das Gesicht des Belsazar nur von dem theokratischen Propheten wahrhaft verstanden und gedeutet werden könne, so konnte auch die Jüdische Sibyllistik von dem Gedanken ausgehen, dass nur die Noachische, monotheistische Sibylle die alten sibyllinischen Orakel der Heidenwelt wahrhaft verstehe und im Zusammenhange der Weltgeschichte zu deuten vermöge. So entstand, wie ich glaube, die Jüdische Sibyllencomposition, wie wir sie besonders im 3ten Buche unserer Sammlung finden.

§. 11.

Das Buch Henoch.

1. Wir schicken den Untersuchungen über diese immer noch räthselhafte Schrift eine kurze Litterärgeschichte derselben voraus [2]).

Besonders durch das namentliche Citat im Briefe des Judas V. 14. 15. hat sich das Buch Henoch allezeit im

1) Ich kann diese Vorstellung unter den Juden nicht weiter nachweisen. Aber die Weissagung von dem Untergange der Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt, somit auch mit ihren unvollkommenen Culten, ist mehr und weniger allen alten Religionen eigen.

2) Ausführlicheres s. bey R. Laurence Preliminary dissertation to the book of Enoch, in A. G. Hoffmanns Buch Henoch, in der Einleit. Bd. 1. und im Anhange Bd. 2. Die ältere Litteratur s. bey J. A. Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. I. p. 160 sqq.

achtungsvollen Gedächtniss der Kirche erhalten und ist für die neuere historische Theologie ein interessantes Problem der Forschung geworden und geblieben [1]). Von dem Ende des 16. Jahrhunderts bis in die neueste Zeit musste sich indessen die gelehrte Forschung mit den Citaten der Kirchenväter und den Griechischen Fragmenten bey G. Syncellus und in den Testamenten der 12 Patriarchen [2]) begnügen, und so konnte sie zu keinem festen Resultate darüber kommen [3]). Im Laufe des 17ten Jahrh. verbreitet sich die Kunde von dem Vorhandenseyn des ganzen Buches in Äthiopischer Übersetzung in Habessinien. Man fing an zu hoffen und zu suchen, ob sich das merkwürdige Buch nicht noch entdecken lasse. Allein eine traurige Täuschung, welche Hiob Ludolf aufdeckte [4]), machte die Gelehrten eine Zeitlang wieder ganz irre; man zweifelte an der Existenz der Äthiop. Übersetzung, bis endlich der Engländer Bruce diese in Habessinien entdeckte und drey Handschriften derselben 1773 mit nach Europa brachte, von

1) Vornehmlich seitdem Jos. Scaliger ad Graeca Eusebii p. 405. und Joh. Drusius de Patriarcha Henoch 1615., jener auf die noch vorhandenen Griech. Fragmente bey Syncellus, dieser auf die Erwähnung des Buches in dem B. Sohar aufmerksam gemacht hatten. Die Debatten der Gelehrten über das Buch seit der Zeit bis in den Anf. d. 18ten Jahrh. s. bey J. A. Fabricius a. a. O.

2) Diese Fragmente und Citate s. bey J. A. Fabricius a. a. O. und sorgfältiger geordnet und kritisch behandelt in dem ersten Excurse bey Hoffmann Bd. 2. S. 887 ff.

3) Mit welchen wunderlichen Vorstellungen besonders über das Verhältniss des Citats im Judasbriefe zu dem Buche sich die Gelehrten im 17ten Jahrhunderte zum Theil abmüheten, sieht man besonders aus H. Pfeifferi Decas select. exercitationum sacr., Exercit. de Henocho c. 4. §. 8., wo unter anderen die Vorstellung aufgeführt wird: apostolum Henochi verba ex singulari revelatione divina habuisse. Wozu nicht alles in jener Zeit der Offenbarungsbegriff dienstbar werden musste!

4) Er zeigte in s. Historia Aethiop. lib. 3. c. 4., dass das von dem Capuziner Aegidius Lochiensis mitgebrachte und in die Mazarinische Bibliothek zu Paris gekommene Buch Henoch ein späteres Machwerk ist, womit sich der gute Pater hatte betrügen lassen.

denen er die eine in die Königl. Bibliothek in Paris, eine andere der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford schenkte [1]).

Seitdem war das Buch in der Äthiop. Übersetzung wenigstens 3 Mahl handschriftlich [2]) unter uns. Aber, wie neugierig auch Anfangs die Gelehrten waren [3]), erst nach fast 30 Jahren, 1800 gab Silvest. de Sacy [4]) nähere Kunde von derselben; worauf die Untersuchung wieder 20 Jahre lang ruhete, bis zu derselben Zeit, wo der sel. Dr. Gesenius (1820) in Paris und Oxford zum Behuf einer kritischen Ausgabe und Untersuchung die Übersetzung abschrieb, Rich. Laurence 1821 aus der Oxforder Handschrift das Buch ins Englische übersetzte und durch einleitende Untersuchungen und Anmerkungen erläuterte [5]). Seitdem ist das Buch nun zur gemeinsamen Forschung auch denen geöffnet, welche des Äthiopischen nicht kundig sind. Der Erste, welcher in Deutschland das Englische Werk zu einer genaueren Untersuchung benutzte, und diese bekannt machte, war Dr. Hoff-

1) Die dritte (unmittelbar vor dem Buche Hiob im alttest. Kanon der Habessinier) ist als ein Theil der Äthiop. Bibelübersetzung im Besitz der Erben des grossen Reisenden.

2) Ausser den 3 Bruceschen Handschriften in Paris und Oxford und im Besitz der Bruceschen Erben, besitzt nach Ang. Mai Scriptor. veter. nova collect. Tom. V. P. 2. auch d. Vaticana eine Handschrift.

3) Bruce erzählt (in seiner Reise), wie der gelehrte Dr. Woide seine Ankunft in England nicht erwarten konnte, sondern nach Paris eilte, um die dort hingeschenkte Handschrift Bruces einzusehen, dass er aber, durch die Riesenkatastrophe im Anfange des Buches abgeschreckt, die weitere Forschung habe liegen lassen.

4) In s. Notice sur le livre d'Enoch, Magazin Encyclop. 6ter Jahrg. Tom. I. p. 382. (Lat. Übersetz. v. c. 1—3. 6—16. 31.) s. Rink's Deutsche Übersetz. d. Notiz. 1801. Späterhin, 1822 gab Sacy in dem Journ. des Savans 1822 Oct. weitere Untersuchungen über das Buch.

5) The book of Enoch, an apocryphal production supposed to have been lost for ages, but discovered at the close of the last century in Abyssinia, now first translated from an ethiopic MS. in the Bodleian library. Oxford 1821. 8. 2te Aufl. 1833. (wenig verändert).

mann in Jena [1]). Derselbe hat bald darnach das Engl. Werk ins Deutsche übersetzt und mit seinen Untersuchungen bereichert [2]). Während dieser Arbeit brachte unser Landsmann Dr. Rüppell aus Frankfurt eine neue Äthiopische Handschrift nach Deutschland. Diese ist dann von Dr. Hoffmann benutzt und von Cap. 56 an die Deutsche Übersetzung unmittelbar aus dem Äthiop. gemacht worden. Aus dieser und der Engl. Übersetzung hat hierauf Gfrörer eine Lateinische gemacht, und dieselbe in seine Sammlung der Prophetae Veteres Pseudepigraphi aufgenommen [3]). Seitdem haben in England, mehr noch in Deutschland, die gelehrten Forschungen über das seltsame Buch nach verschiedenen Beziehungen nicht mehr geruhet, sondern haben in ziemlich schneller Aufeinanderfolge namentlich die Fragen über die ursprüngliche Gestalt desselben, die Zeit und den Ort seiner Abfassung, so wie über seine Bedeutung für die Geschichte der Jüdischen, insbesondere der apokalyptischen Litteratur, der Entscheidung immer näher geführt [4]).

1) Artikel Henoch in Ersch und Grubers Allgem. Encycl. 2. Sect. Th. 5. S. 399 ff.

2) Das Buch Henoch in vollst. Übersetz. mit fortlauf. Commentar, ausführl. Einleit. und erläuternden Excursen. 2 Theile 1833. und 1838.

3) Prophetae Veteres Pseudepigraphi partim ex abyssinico vel hebraico sermonibus latine versi. Edente A. F. Gfroerer. 1840.

4) Abgesehen von der ersten, mit dem ersten Theile der Hoffm. Übersetz. gleichzeitigen, Ausgabe dieser Einleit., sind hier zu nennen: Enoch restitutus; or an attempt to separate from the Books of Enoch the Book quoted by St. Jude; also a comparison of the Chronology of the Enoch with the Hebrew computation and with the periods mentioned in the Book of Daniel and in the Apocalypse. By the Rev. Edward Murray, Vicar of Stinsford and Chaplain to the Bishop of Rochester. Lond. 1838. 8. s. den 2ten Excurs zu Hoffmanns Übersetz., wo eine genaue Relation und Beurtheilung dieser grüblerischen Untersuchung gegeben ist. Gfrörer, die Quellen zur Kenntniss d. Zustandes d. Jüdischen Dogmen und der Volksbildung im Zeitalter J. Christi, in d. Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1837. Heft 4. Derselbe, in dem Jahrhundert des Heils Abth. 1. S. 93 ff. C. Wieseler, Zur Ausleg. u. Kritik der apokalypt. Litteratur des A. u. N. Test.

2. Darstellung des Inhalts [1]).

Der Inhalt wird 1, 1., in einer Art von Überschrift, im Allgemeinen bezeichnet als die Segensworte Henochs, des Gerechten, für die Auserwählten, welche in der Zeit des Gerichts über die Gottlosen leben werden.

Hierauf folgt 1, 1. und 2. bis 6, 12. eine Art von Einleitung und Übersicht, worin es heisst: Die Segens- oder Ermuthigungsprophetie empfing Henoch im Gespräch mit Gott, während eines heiligen Gesichts im Himmel, bey welchem die Engel ihm alles zeigten und deuteten, was er sah, nemlich was in ferner Zeit um der Auserwählten willen geschehen werde. Im Interesse für diese spricht er mit Gott, welcher zu jener Zeit vom Berge Sinai aus erscheinen und seine richterliche Macht offenbaren werde, sowohl in der Bestrafung aller Gottlosen, auch der bösen Engel, der sogen. Wächter, als auch in der Segnung der Auserwählten. Schon schauet der Seher, wie Gott mit seinen Myriaden zum Gericht kommt. Die Himmlischen wissen und verstehen die ewigen Naturordnungen Gottes auch auf der Erde [2]). Aber die

Erster Beytrag, die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel. 1839. S. 162 ff. Ernst Krieger, Beyträge zur Kritik und Exegese (über das Zeitalter des Buches Henoch, mit besonderer Berücksichtigung des Bruno Bauer'schen Urtheils in der Kritik der Synoptik.) 1845.

1) Wir folgen der Hoffmannschen Übersetzung.

2) Cap. 4. wird von der Naturordnung der Bäume gesagt: Jeder Baum verdorret und wirft jedes Blatt ab, ausser 14., welche ihr Laub nicht abwerfen, sondern warten von dem alten bis zum neuen, 2 oder 3 Winter lang. Vgl. Plinius N. H. XVI, 33. Urbanarum arborum generi non decidunt [folia]: oleae, lauro, palmae, myrto, cupresso, pinis, ederae, rhododendro et [quamvis herba dicatur] sabinae. — Silvestrium generis folia non decidunt abieti, larici, pinastro, junipero, cedro, terebintho, buxo, ilici, aquifolio, suberi, taxo, tamarici. Inter utraque genera sunt adrachne in Graecia, et ubique unedo. Aber Pl. bemerkt: Locorum tanta vis est, ut circa Memphim Aegypti et in Elephantine Thebaidis nulli arbori decidant, ne vitibus quidem. — Auch Theophrast. de historia plantarum I, 9. zählt mehr solcher Bäume als 14. Er

Urheber des Bösen (die gefallenen Engel?) verkennen die Ordnungen und Gebote Gottes und übertreten sie. Dafür wird ihnen auch Gottes und der Gerechten und selbst der Verführten Fluch, während die Auserwählten Licht, Freude und Frieden haben und die Erde ererben und ewig leben werden.

Hierauf wird Cap. 7—10. als Veranlassung des prophetischen Gesichts und der apokalyptischen Berufung Henochs angegeben die Genes. 6. erzählte und hier ausgeschmückte Sage von dem Ursprunge der Nephilim, jenes Gigantengeschlechts, welches aus der ungleichen Verbindung von 200 gefallenen Engeln mit den Töchtern der Menschen entstanden sey. Die Namen der Anführer der Engel werden genannt. Der Oberste und Anstifter, Samjaja (Name des Starken), veranlasst die gegenseitige Verschwörung zu dem gemeinsamen Verbrechen auf dem Berge Armon in den Tagen des Jared [1]) (des Vaters von Henoch). Von jenen Engeln geht aus alle Zauberey, Kriegs- und Luxuskünste, aber auch die astronomischen Wissenschaften, und in deren Folge alle Bosheit und Ungerechtigkeit auf Erden. Das Verderben wächst, die Erde selbst schreiet zu Gott um Hülfe und Rettung, und die Klage der in dem blutigen wilden Kampfe Getödteten wird von Gott erhört und das Strafgericht beschlossen. Ein Engel des Lichts wird zu Noah

zählt unter den zahmen Bäumen 6, unter den wilden 20, also zusammen 34, während Plinius nur 22—23 im Ganzen zählt. Nach Theophrast a. a. O. ist der Standort und der feuchte Boden von Einfluss auf das Stehenbleiben des Laubes. „denn die im dürren und mageren Boden stehen, verlieren zuerst ihr Laub.“ Ist nun die Zahl 14 im Äthiop. Henoch richtig, so würde die Frage seyn, welche klimatischen Verhältnisse dadurch indicirt werden? Je nördlicher, desto weniger *ἀείφυλλα*, je südlicher, desto mehr. Ausserdem aber kommt die Bodenbeschaffenheit in Betracht. Welcher Pflanzengeograph giebt hier Auskunft? Das Vaterland des Schriftstellers würde sich darnach vielleicht mit bestimmen lassen.

1) Nach dem richtigeren Griech. Text *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰαρέδ* — vgl. Hoffmann S. 102 ff.

gesendet, ihm die bevorstehende Fluth und die Rettung seines Geschlechtes in derselben verkündigt. Zugleich aber wird Raphael gesendet, den Ajaziel (den 9. oder 10. in der Reihe), als den Meister der Zaubereyen zu binden und ihn in die Wüste Dudael oder Dandaël zu stossen und hier zu fesseln, bis zum grossen Gerichtstage, wo er ins Feuer geworfen werden soll; daneben aber auch die Erde wieder zu beleben und zu trösten. Gabriel wird gesendet, die riesige Nachkommenschaft der bösen Engel durch gegenseitigen Krieg zu vertilgen. Ingleichen wird Michael berufen, dem Samjage und den übrigen Engeln den Untergang zu verkündigen und sie für 70 Geschlechter unter der Erde zu binden; nach welcher Zeit (des Exils) sie in den untersten Feuertiefen auf ewig eingeschlossen werden sollen. Nach diesem Verderbensgericht soll die Erde wieder aufblühen im Segen der Gerechtigkeit und allgemeiner Verehrung Jehovas auf ewig.

Cap. 11. [1]) 12. bis Cap. 16. knüpft so an: Ehe die Weissagung des Gerichts, 1—10. erfüllt wird, ist Henoch verborgen vor den Menschen; in den Himmel entrückt (Genes. 5, 22. 24.) ist er mit den Heiligen und Engeln und im Umgang mit Gott. Er erhält von den Engeln den Namen des S c h r e i b e r s vorzugsweise, nach 12, 5. des Schreibers der Gerechtigkeit [2]), und wird von Gott zu den gefallenen Engeln entsendet, diesen die unerlass-

1) In der Bodlej. Hdschrift fehlt C. 11., die Pariser aber macht aus C. 10. V. 28. 29. das 11te Capitel.

2) Wahrscheinlich zunächst in Beziehung auf seinen besonderen Beruf, die Gerichtsoffenbarung Gottes niederzuschreiben, ähnlich, wie Dan. 12, 4., besonders aber Joh. Apok. 1, 11 ff. Indessen wird in dem Folgenden Henoch vorzugsweise als Gelehrter geschildert, und so kann es seyn, dass der Name die allgemeine Bedeutung des Gelehrten hat. Die Jüdische Tradition nennt ihn den Erfinder der Buchstabenschrift, Rechenkunst und Sternkunde, und die Arabische nennt ihn den Gelehrten, Weisen (Idris) vorzugsweise. S. H o f f m a n n zu d. St.

liche Strafe anzukündigen, gemäss der Cap. 10. enthaltenen Weissagung. Wie er diesen Gottesbefehl ausrichtet, erschrecken die Engel und bitten ihn, für sie eine Bittschrift um Vergebung aufzusetzen und Gott zu überbringen [1]). Sie können und dürfen sich nicht mehr unmittelbar an Gott wenden und bedürfen eines Mittlers. Henoch ist gutmüthig genug die Bittschrift aufzusetzen. Darauf aber verlässt er den Armon, den Sitz der bösen Geister, und geht über die Wasser des Dan (den kleinen Jordan) in Dan (im Gebiete Dan) westlich von Armon (Hennor), und liest hier, als an einem reineren Orte, im Lande der Verheissung, die Bittschrift (vor Gott), bis er in den Schlaf fällt. In diesem Schlafe hat er ein Traumgesicht, worin er von Gott die Weisung erhält, dass die bestimmte Strafe unabbittlich sey; worauf er den gefallenen Engeln die göttliche Antwort ankündigt. Unter der Überschrift 14, 1. „Diess ist das Buch der Worte der Gerechtigkeit und der Zurechtweisung der Wächter“ erzählt er eben diesen 14, 8 ff., wie er auf Wolken durch Sterne und Lichtstrahlen fortgetrieben und unter günstigen Winden in den Himmel gehoben, zur Wohnung und an den Thron Gottes gekommen sey, Gott im vollen Lichtglanze und Feuer geschauet, und dann von Gott gerufen „zu seinem heiligen Worte“ das verdammende Urtheil über die Engel vernommen habe. In dem — ausführlich motivirten Gottesurtheile Cap. 14. und 15. werden Belehrungen über die Natur der Engel, Menschen und Dämonen gegeben. Jene sind unsterbliche, und desshalb der Ehe unbedürftige Geister, die Menschen sterbliche Wesen von Fleisch und Blut, daher dem Gesetze der ehelichen Fortpflanzung unterworfen. Die Dämonen aber die abgeschiedenen Geister der durch Engel und menschliche Weiber erzeugten

1) Nach dem litterarischen Charakter Henochs, des Schreibers, und nach dem urkundlichen Gerichtswesen der Zeit, in welchem das Buch geschrieben ist.

Riesen, welche wie Wolken die Menschen bedrücken und verderben u. s. w. Indem die Darstellung so immer mehr von dem Prophetischen in das Didaktische übergeht, giebt sie Cap. 20., — welches hieher gehört [1]), — die Namen und Geschäfte der sechs wachenden Engel an [2]), welche bald in Menschengestalt, bald ohne dieselbe den Henoch in die Höhe heben, auf einen hohen Himmelsberg führen, ihn von hier aus die Geheimnisse Himmels und der Erden schauen lassen und ihm erklären, von Cap. 17—35. In einer Reihe von Visionen, an verschiedenen Orten, bald im Himmel, bald auf der Erde, empfängt Henoch Anschauungen und Aufschlüsse über die Ursprünge der Elemente, die Behältnisse des Lichts, Donners und Feuers, den Ort, von wo alles Fleisch ausgeht, die dunklen Berge, welche den Winter bringen, die Quellen der Flüsse u. s. w., ferner über den Eckstein der Erde, worauf sie ruhet, den Pfad der Engel, und das Ende der Erde, worauf das Firmament steht; über den öden und leeren Platz, wo er 7 feurige Sterne, gleich glänzenden Bergen und bittenden Geistern sieht, — die Übertreter des göttlichen Gesetzes (Kometen?), welche nicht zur rechten Zeit kommen, welche zur Strafe dafür gebunden sind bis zur Vollendung ihrer Strafe in dem verborgenen Jahre. Dann sieht er auch den Ort, wo die bösen Engel ihren Führer wählten (also den Ort, wo das Böse entspringt), das Gefängniss der gefallenen Engel, die Wohnung der abgeschiedenen Seelen (Hades, Scheol), wo die Frommen von den Gottlosen durch eine Kluft geschieden sind, und wo die Stimme des erschlagenen Abels ertönt. Hierauf folgen Belehrungen über den Ort am westlichen Ende der Erde, wo das Sternenlicht brennt, das himmlische Paradies, mit dem himmlischen Lebensbaume, und

1) S. Laurence und Hoffmann zu d. C.
2) Warum nur sechs?

das Gebirge des göttlichen Segens; ferner über die Örter der Erde, den Ort der Bösen, welche Gott lästern, und das irdische Paradies; über die Enden der Erde, insbesondere über das östliche, wo die Thore des Himmels sind, aus welchem die Sterne hervorgehen, deren Namen, Erscheinungszeit, Einrichtungen und Wirkungen Henoch nach der Unterweisung des begleitenden Engels aufschreibt, 32, 1—4., sodann über die drey anderen Enden (Nord, West und Süd) und ihre Thore, aus denen die Winde kommen. — Eine allgemeine Lobpreisung Gottes durch den Seher schliesst diesen Abschnitt, worin das Prophetische, die Andeutung des bevorstehenden Gerichts, nur hie und da hervortritt.

Auf diese gelehrte physikalische Offenbarung folgt Cap. 37. [1]) bis Cap. 70. eine neue Vision, das zweyte Gesicht der Weisheit genannt, das zweyte, sofern Cap. 1—35. als Ein Ganzes von Visionen betrachtet wird. Der Inhalt dieser Vision wird von dem Seher, wie es 37, 3. heisst, in 103 [2]), in Wahrheit aber nur in 3 Parabeln oder Maschals (Bilderreden) den Bewohnern der Welt mitgetheilt.

Die Darstellung in diesem Abschnitte ist bey aller wesentlichen Gleichheit mit dem ersten Haupttheile, Cap. 1—35., doch vielfach eine andere.

Die erste Parabel von Cap. 38—44. enthält zuerst die Frage, wo bey der Versammlung und dem Gericht

1) Cap. 36. fehlt.

2) Schon Sacy Journ. des Savans 1822 Oct. p. 589. vermuthet einen Schreibfehler, und eben so Hoffmann zu 37, 3. Diese Vermuthung wird durch die Rüppellsche Handschrift vollkommen bestätigt, s. Hoffmann zu 67, 1. Bd. 2. S. 539. In der That werden auch Cap. 38, 1. (die erste), Cap. 45, 1. (die zweyte), Cap. 56, 1. (die dritte), vgl. 68, 42. ausdrücklich nur 3 Parabeln gezählt. Die Dreyzahl ist auch in dieser Darstellung innerlich die wahrscheinlichste; 103 wäre eben eine rein willkührliche Zahl. In der Dreyzahl schliesst sich die Prophetie mit ihrem Anhange Cap. 69. und 70. vollkommen ab.

die Wohnung der Sünder seyn werde, und die Antwort, dass sie in der Gegenwart der Gerechten und Auserwählten und geblendet von ihrem Antlitz die Strafe erleiden werden. Nachdem dann geweissagt ist, dass in den letzten Tagen Engel unter den Menschen auf der gereinigten Erde wohnen, die Gottlosen aber keine Gnade empfangen werden, empfängt Henoch ein anderes Gesicht, worin er den Ruheplatz und die Seligkeit der Heiligen im Himmel schauet, ihre Gebete, Loblieder und Fürbitten, wie sie den Thron Gottes umgeben, ferner die vier Cherubimstimmen auf den vier Seiten des Thrones vernimmt, und endlich die Namen derselben, nemlich die Engelnamen Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel, und die besonderen Geschäfte derselben durch den Friedensengel erfährt. Unter Führung desselben Engels schauet er sodann die Geheimnisse der Natur, ähnlich, wie in dem Abschnitte 17—35., nur, dass alles kürzer gefasst, und die Belehrung über den Mond, seine Phasen und seinen Lauf, so wie über die Sterne, die Natur ihres Lichtes und ihre Bahnen besonders hervorgehoben wird.

Schon in dieser ersten Parabel herrschen Vorstellungen, welche wir in dem ersten Abschnitte 1—35. nicht finden. Eigenthümlich sind dieser Parabel die Idee der Weisheit, die Vorstellungen von Gott, als dem Herrn der Geister, und von dem vorzugsweise Auserwählten (dem Messias); ferner der Begriff der bösen Geister, der Satane. Auch werden hier den Engeln Michael, Raphael und Gabriel andere Ämter beygelegt, als früher, und Phanuel war bisher noch nicht genannt worden.

Die zweyte Parabel Cap. 45—55. bezieht sich vorzugsweise auf die, welche den Himmel und Gott leugnen. Auch beginnt die Weissagung mit dem Untergange dieser Leugner, aber sie geht in eine vielfach sich wiederholende und verwirrende Darstellung von dem letzten Gericht überhaupt über. Diess Gericht wird hier

Staatliche Bibliothek Bamberg

als das Messianische geschildert, welches der Auserwählte, der (Daniel.) Menschensohn, der Messias halten wird. Der Menschensohn wird in den Gesichten dieser Parabel geschildert als der vorzugsweise Gerechte, und desshalb von Gott, dem Haupte der Tage (vgl. Dan. 7, 9.), Erkorene, dessen Name vor der Schöpfung der Sonne und Sterne vor Gott angerufen wurde, ja welcher vor Gott immerdar war in der Verborgenheit, ehe die Welt war, von Gott dazu bestimmt, alle Geheimnisse, verborgene Erkenntnissschätze, zu offenbaren. Er ist die Stütze und der Hort der Gerechten und Heiligen, die Hoffnung aller Betrübten und Unruhigen, das Licht der Völker, bey welchem alle Macht, Weisheit und Erkenntniss ist, der Erlöser, Retter und Bewahrer der Menschen, dessen Wille ihr Leben seyn soll, den Alle anbeten sollen. — Dieser Auserwählte soll, wie er die Gnade Gottes den Reuigen verkündigt, so auch am Ende der Tage richten über Alle, und nach erfolgter allgemeiner Auferstehung die Gerechten und Ungerechten scheiden. Die Gerechten werden dann, erlöst, engelgleich die gesegnete Erde bewohnen und vor Freude glänzen, „denn in jenen Tagen wird der Auserwählte erhoben (verherrlicht) werden,“ 50, 5.

Mit Cap. 51, 1. beginnt ein neues Gesicht. Gegen Westen gerichtet schauet Henoch sechs metallische Berge, vgl. 17, 4 ff. 22, 1 ff. 23, 1 ff., welche, wie es heisst, bestimmt zur Herrschaft des Messias, d. h. seine Herrschaft und Macht kund zu thun durch ihre Ohnmacht, vor demselben zerfliessen und verschwinden, so dass kein Mensch sich mehr auf Gold, Silber und Erz u. s. w. verlassen wird. Aber der Seher schauet zugleich zwey tiefe Thäler. In dem ersten (Cap. 52.) werden die Werkzeuge des Bösen, des Satans, dem die Welt dient (der Fürst dieser Welt), von den Engeln der Strafe bereitet, wodurch die Mächtigen der Erde umkommen,

in dem zweyten (Cap. 53.), welches voll Feuer ist, werden die Fesseln bereitet für die bösen Engel (vgl. Judas V. 6.). [Aber in den Tagen, wo die guten Engel die bösen fesseln werden, wird, nach Cap. 53, 7 ff., die grosse Fluth vom Himmel und aus der Tiefe der Erde hervorbrechen und alle Bewohner der Erde vernichten (bis auf den gerechten Noah); worauf dann, wie in der Erzählung der Genesis 9, 13., der Friedensbogen in den Wolken erscheint. Die neue Weltperiode nach der Sindfluth — die neue Gnadenzeit, — verläuft dann nach Analogie der vorangehenden so, dass ihr Ende wieder das Messianische Gericht ist über Azazael und seine Genossen und Schaaren, welche gefesselt werden in der Tiefe; eben dahin sollen auch die bösen Menschen kommen [1]).] Nachdem so das Gericht erst im Allgemeinen, dann in besonderer Beziehung auf die deluvianische Gerichtsepoche geschildert worden ist, springt die Prophetie Cap. 54, 9. ohne alle deutliche Verknüpfung über zur Schilderung eines antitheokratischen Fürstenbündnisses unter „den Häuptern der Parther und Meder". Diese werden, heisst es, Könige von ihren Thronen stürzen, und gegen das heilige Land anstürmen, aber an der heiligen Stadt wird der Sturm sich brechen. Darauf aber wird unter dem heiligen Volke selbst innerer Zwist und Krieg entstehen und Viele verderben und tödten, bis die Hölle die Sünder alle vernichten wird. In einer zweyten Vision Cap. 55. schauet der Seher eine andere Schaar, welche auf Streitwagen von Osten, Westen und Süden heranstürmt und die ganze Erde erschüttert. Aber alsdann fallen Alle nieder und beten

1) Die obige Darstellung versucht auch 53, 7—54, 5. mit in den Zusammenhang aufzunehmen. Allein mit Recht hält Dr. Hoffmann diese Stelle für eine Interpolation. Der Hauptgrund ist der, dass 54, 5. mit demselben Gedanken und fast denselben Worten schliesst, womit 53, 6., nemlich der Bestrafung Azazaels und seiner Schaaren, und dass 54, 6. sich an 53, 6. leicht und natürlich anschliesst.

Gott an. Mit dieser Weissagung aus der Gegenwart des Verfassers auf die nächste Zukunft schliesst die zweyte Parabel.

Die dritte, letzte Parabel von Cap. 56—68. [1]) beginnt mit der Segnung der Gerechten und Auserwählten. Sie hat demgemäss zum Unterschiede von der zweyten, die Überschrift: über die Gerechten und Auserwählten. Zuerst schildert hier Henoch das künftige Heil der Gerechten als ein Leben im vollen Sonnenlichte und im Lichte des ewigen Lebens und der Erkenntniss aller Gerechtigkeitsgeheimnisse des Himmels. Worin diese Geheimnisse der Gerechtigkeit Gottes bestehen, ergiebt sich aus dem Folgenden. — In diesen Tagen, heisst es Cap. 57, 1. (nemlich [2]) in der Zeit, wo Henoch die Parabel über die Gerechten und Auserwählten auszusprechen anfing), schauet der Patriarch im Garten der Gerechten, also im himmlischen Paradiese, zuerst die Gerechtigkeitsgeheimnisse des Blitzes und Donners, nemlich wie sie im Gericht Gottes eben so zum Segen, wie zum Fluche sind, darnach aber erkennt er die Geheimnisse der Natur überhaupt, wie die Naturkräfte, der Donner, der Thau, der Regen, der Reif u. s. w., jede ihren Engel oder Geist, ihr Maass und ihr Gesetz haben [3]). Nachdem so die Naturkräfte, die Naturseite der Gerechtigkeitsgeheimnisse enthüllt ist, giebt ein neues aber erschreckendes Gesicht 59, 1., welches

1) Wir folgen hier der Capitelanordnung bey Dr. Hoffmann.

2) Cod. Rüpp. hat 56, 5 die chronol. Bestimmung: im 365sten Jahre seines Lebens; in welchem der Patriarch nach Genes. 5, 23. starb. Man könnte, wenn dieser Zusatz echt ist, das in jenen Tagen 57, 1. hierauf beziehen.

3) Dr. Hoffmann meint, dieser Abschnitt 57, 1—58, 15. habe seine wahre, ursprüngliche Stellung hinter C. 59, 6. Allein offenbar schliesst sich 57, 1 ff. mit seinem Inhalte unmittelbar an C. 56. durch den Begriff der Gerechtigkeitsgeheimnisse 56, 5. an. Cap. 59, 1—6. 60, 1 ff. hat einen anderen Inhalt und ist ein zweytes Gesicht, in welchem, wie es scheint, der ethische Inhalt der Gerechtigkeitsoffenbarung entwickelt wird, wie vorher der physische.

Henoch im 500sten Jahre am 14ten des 7ten Monats seines Lebens [1]) vor dem Throne Gottes in voller Versammlung und unter allgemeiner Aufregung der Himmlischen hat, — Aufschluss über die sittlichen Ordnungen des Gerichts. Die Darstellung ist hier ganz Danielisch, vgl. Dan. 8, 15 ff. 10, 7 ff. Cap. 59, 6. wird der Gerichtstag im Allgemeinen bezeichnet als ein Tag der Vereinigung für die Auserwählten (vgl. ἐπισυναγωγὴ 2 Thess. 2, 1.) und der Prüfung (κρίσις) für die Sünder. Man erwartet hierauf die nähere prophetische Schilderung von diesem Tage. Aber was C. 59, 7—14. folgt, ist eine interpolirte [2]) Weissagung nicht Henochs, sondern

1) Wenn die Jahreszahl 500 echt ist (sie findet sich aber auch im Rüppellschen Codex), so steht diess im Widerspruch mit 1 Mos. 5, 23., wonach H. nur 365 Jahre alt wurde. Wollte man sagen, der Verf. habe dem Henoch noch in seinem jenseitigen Leben die Jahre gezählt, so bemerkt Dr. Hoffmann, dass 80, 13. dem widerspreche, denn darnach kehre Henoch nach Vollendung seiner Visionen zu den Menschen wieder zurück. Allein es fragt sich, ob in jenem Theile des Buches dieselbe Chronologie befolgt wird, wie hier und 56, 5. Cod. Rüpp., und ob jene Rückkehr zu den Menschen die eines irdisch Lebenden ist. Ich glaube nun allerdings, dass die Visionen die des irdisch lebenden Patriarchen seyn sollen. Also entweder ist die Zahl 500 hier falsch, wie denn auch die Randleseart des Cod. Rüpp. 348 vorschlägt, oder der Verf. hat eine andere Chronologie des Lebens Henochs. Ich kann nicht beurtheilen, ob und wie die Zahl 348 in 500 verschrieben werden konnte. Aber jene Zahl ist zu geschichtlich accurat für diese Darstellung. Der 14. Tag des 7. Monats scheint als Vorabend des Laubhüttenfestes im Garten der Gerechten 58, 15. gewählt zu seyn. Vielleicht hat die Jahreszahl eine ähnliche Beziehung. Die frühere Zahl 365 Cap. 56, 5. Cod. Rüpp. hat wegen des Todesjahrs etwas significantes. Ist diese Zahl richtig und muss hier mit Cod. Rüpp. gelesen werden 348, so folgt allerdings, dass 59, 1 ff. unmittelbar hinter 56, 5. seine rechte Stelle hat. Allein dagegen spricht, wie bemerkt, der Zusammenhang des Inhaltes.

2) Vgl. Hoffmann Bd. 2. 465 ff. Das Einschiebsel gehört zu der Noachischen Vision C. 64—67., die aber auch eingeschoben ist. Ob 67, 7., wo von den Thieren des Meeres und des Landes, der Wüste, die Rede ist, Veranlassung zu jenem Einschiebsel gab? Über den Jüdischen Mythus von Leviathan und Behemoth vgl. Buxtorf Synag. Jud. ed. 3. p. 734 ff.

Noahs, von den beyden Wunderthieren, dem weiblichen Wasserthiere Leviathan, und dem männlichen Wüstenthiere Behemoth, welche den Frommen zur Speise gegeben werden sollen, während die Bösen Züchtigung empfangen. Erst 60, 1 ff. folgt in dem echten Texte im natürlichen Zusammenhange mit 59, 6. das Gesicht von den Engeln mit langen Messschnüren, welche nach Mitternacht (zum Gerichtsthrone Gottes?) fliegen, um zu messen. Das sind die Maasse des göttlichen Gerichts zum Schutz und Heile der Treuen und Gerechten. Diess Gericht, von dem Messias gehalten, wird auch das Verborgenste messen, auch die Todten, welche auferstehen, auch die Heiligen im Himmel. Nach demselben wird ein allgemeiner Lobgesang im Himmel Gott preisen, mit Einer Stimme in siebenfacher Geistesweise. Diess das beseligende Gericht im Himmel, das urbildliche. Cap. 61. wird dann das Messianische Gericht von Oben herab über die Könige und Mächtigen der Erde verkündigt. Diese und alle Erdenbewohner werden über den nun geoffenbarten Menschensohn (den Sohn des Weibes 61, 9.), der bis dahin verborgen war, erschrecken, und sich vor ihm beugen. Aber während die von dem Messias gesäete oder gepflanzte Gemeinde der Heiligen vor ihm bestehen wird im Segen, mit dem Messias wohnen, essen, sich niederlegen und aufstehen von Ewigkeit zu Ewigkeit, getrennt von den Bösen und dem Übel, — werden die weltlichen Mächte und die Sünder vor dem Zorne Gottes vergehen und bestraft werden im vollen Bekenntniss ihrer Sünde und Schuld. Hieran schliesst sich Cap. 63., worin als kurzer Inhalt anderer Gesichte die Bestrafung der bösen Engel angegeben wird.

Cap. 64—67, 1. folgt nun das interpolirte [1]) Gesicht Noahs, welcher zu seinem Grossvater Henoch in den Himmel erhoben wird. Dieser belehrt ihn über das

1) S. Hoffmann a. a. O. S. 513 ff.

Gericht der Sindfluth und seine Geheimnisse und giebt ihm ein Buch mit Parabeln, worin Aufschluss ist über alles Geheime. — Das Charakteristische in dieser Prophetie ist, dass die Vorahnung der Sindfluth, welche Noah hat, von Henoch bestätigt und näher bestimmt wird als das Gericht über die Menschen, nicht bloss in Folge der Sünde, sondern auch der bösen Geheimnisswisserey, so wie über die bösen Engel, welche jenes Verderben den Menschen gebracht haben. Auch ist zu beachten, dass der Noachische Same als das Messianische *κατάλειμμα* oder *σπέρμα* (vgl. Röm. 9, 27—29.) dargestellt wird, woraus das neue Geschlecht hervorgehen soll. Endlich bemerke man, dass in diesem Stücke offenbar Rücksicht genommen wird auf die 3 Henochischen Parabeln.

Der Schluss dieser dritten Parabel von 67, 2. an schildert zuerst das Mitgefühl des heiligen Engels Michael, welcher im Gespräch mit Raphael, s. Cap. 63., sein Mitleiden mit der Strafe der gefallenen Engel ausspricht, aber im Gefühl der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts nicht wagt, für sie zu bitten. Sodann werden die Namen und Geschäfte der gefallenen Engelhäupter angegeben, aber zum Theil andere Namen, als Cap. 7, 9., und nicht wie dort 18 [1]), sondern 21 [2]). Die Parabel hält zwar die Hauptidee des Gerichts über die Engel fest, verliert sich aber dabey in allerley physikalische Mythologieen. Nachdem sie 68, 42. ausdrücklich geschlossen ist, wird Cap. 69. u. 70. erzählt, dass, nachdem Henoch die 3 Parabeln mit ihren Gesichten empfangen hat, der Name Gottes von ihm und von den

1) Der Griech. Text hat dort 20.

2) Unter diesen wird auch einer aufgeführt, welcher die Menschen „das Schreiben und zwar mit Dinte und Papier" lehrte; wobey bemerkt wird, „dass die Menschen nicht dazu geboren sind, mit Feder und Dinte ihre Treue zu bekräftigen, denn sie wurden geschaffen, gerecht und rein zu bleiben gleich den Engeln."

Erdebewohnern und im Himmel erhoben und überall auf den Wagen des Geistes verbreitet wurde. Henoch selbst zwischen den Geistern von Mitternacht und Abend schauet die Patriarchen und alle Gerechten im Himmel. Er ist wieder vor dem Throne Gottes verborgen (oder wie es 70, 6. heisst: sein Geist wird von Gott verborgen in dem Himmel der Himmel), wo er die Geheimnisse der Gnade und der Gerechtigkeit schauet, das Haus des Feuers mit seinen Feuerzungen (Flammen) und Feuerströmen, von Engeln umgeben. Er spricht seinen Lobgesang gegen Gott aus in der Kraft des Geistes und vernimmt dafür den göttlichen Segen als derjenige, in welchem (als dem Gerechten) die Welt Frieden empfangen werde unter der Herrschaft des Messias.

Cap. 71—81. ist überschrieben das Buch der Lichter des Himmels. Henoch theilt seinem Sohn Methusala, s. 78, 1., mündlich, und nach 80, 1 ff. auch schriftlich, zum bleibenden Besitz der Menschheit, seine Offenbarungen mit über Sonne, Mond und Sterne und ihre Ordnungen. Apokalyptisches ist hier nur diess, dass nach 79, 3. in den Tagen der Sünder die Jahre verkürzt und die Naturordnungen gestört werden, dass die Menschen in Sternendienst verfallen, aber alle Bösen durch die Fluth vernichtet werden werden.

Cap. 82 — 89. erzählt Henoch seinem Sohne zwey Traumgesichte, welche er als junger Mann gehabt, das erste, ehe er Schrift lernte, das zweyte, ehe er ein Weib nahm. In dem ersten Cap. 82. u. 83. schauet er die Fluth, und betet, dass Gott nicht alle Menschen vertilgen möge. In dem zweyten Cap. 84—89. schauet er den ganzen Verlauf der biblischen Geschichte von Adam und Eva an nach ihren Hauptmomenten in apokalyptischer Weise. Das theokratische Geschlecht wird von Adam bis Abraham mit der Signatur der Stiere, besonders der weissen, von Jakob an aber mit der Signatur der Schaafe bezeichnet; die antitheokratischen Stämme

und Völker bekommen den Charakter der wilden und unreinen Thiere. Der Verf. führt die apokalyptisch symbolisirte Geschichte des theokrat. Volkes in meist deutlich erkennbaren Zügen bis auf seine Zeit herab. Aber gerade das Signalement seiner Zeit verhüllt sich, so dass die Deutung schwanken kann zwischen der Zeit Herodes des Gr. [1]) und der Zeit des Antiochus Epiphanes [2]). Das Gesicht schliesst aber Cap. 89, 45 ff. deutlich mit der Schilderung der Messianischen Zeit, in welcher der Messias unter dem Bilde eines weissen Rindes auch von allen Heiden gefürchtet und geehrt wird, und diese in weisse Rinder umgewandelt mit den weissen Schaafen, den Juden, zu Einer theokratischen Heerde vereinigt werden [3]).

Cap. 90. und 91. enthalten Ermahnungs- und Trostreden Henochs an alle seine Kinder in Beziehung auf das bevorstehende Gericht, welches nur in allgemeinen Zügen geschildert wird.

Mit Cap. 92. fängt aber Henoch an zu berichten aus Büchern, womit wohl die Bücher der alttestam. Geschichte gemeint seyn mögen. Er weissagt die theokratische Geschichte von seiner Geburt an bis zu dem Messianischen Gericht und der Messianischen Vollendung. Die ganze Geschichte zerfällt in 10 Wochen oder Perioden. Jede Woche wird nach ihrem epochemachenden Momente charakterisirt. In der ersten wird hervorgehoben, dass Henoch am 7ten Tage derselben geboren ist. Die zweyte ist die Woche grossen Verderbens und der Noachischen Sindfluth, welche als das erste Ende [4]) geschildert wird; der epochemachende Mann ist

1) S. Laurence, Hoffmann, Gfrörer.
2) Ernst Kriegers Beyträge S. 19.
3) Die genauere Erörterung dieser Messian. Stelle s. u.
4) Nicht das Ende der ersten Woche, wie Laurence offenbar falsch erklärt, sondern des ersten Weltlaufs, der sein Gericht in der Fluth hat. Unser Verf. scheint zwey analoge

hier Noah. Die dritte Woche ist die Woche Abrahams, die vierte die Woche der Mosaischen Gesetzgebung und Stiftshütte, die fünfte die Woche des Salomonischen Tempelbaues. Die sechste ist die Woche des Verderbens, in der zwar ein Elias auftritt, aber doch der Tempel zerstört wird. Die siebente Woche beginnt mit einem verkehrten Geschlechte, der Vermischung mit dem heidnischen, endigt aber mit der siebenfachen [1]) Belehrung der Gerechten für (über?) die ganze Schöpfung. Die achte Woche ist die der Gerechtigkeit und des Schwertes gegen die Bedrücker und des Lohns der Gerechten, in der auch der neue Tempel gebaut wird. Die neunte Woche ist die des Messianischen Gerichts und der Messianischen Bekehrung aller Menschen. Die zehnte Woche befasst das Gericht auch über die Engel und die Erneuerung der Welt, worauf die zahllosen Wochen des ewigen, heiligen und seligen Lebens folgen, in welchem auch nicht einmahl mehr von der Sünde die Rede seyn wird. So bis 92, 18 [2]).

Von 92, 19. an beginnt wieder die betrachtende und ermahnende Darstellung von der Unzulänglichkeit der

τέλη τῶν αἰώνων anzunehmen: das Noachische τέλος der Adamit. Periode und das Messianische der Abrahamitischen.

1) Wenn „siebenfach“ richtig ist, wohl auf den spiritus septiformis der Weisheit und παιδεία Gottes zu beziehen, s. Apok. 1, 4. vgl. Jesaias 11, 1. 2.

2) V. 13—18. steht in den Handschriften zwischen V. 14. u. 15. Cap. 90. Aber augenscheinlich fordert der Zusammenhang, diese Verse hieher zu setzen. Hierin stimmen Laurence, Sacy und Hoffmann überein. Dr. Wieseler (die 70 Jahrwochen Daniels S. 166) aber will die Schlussworte V. 17 (Und hierauf werden viele Wochen, deren keine Zahl in Ewigkeit, in Güte und Gerechtigkeit seyn) — an ihrem handschriftlichen Platz 90, 14. 15. belassen wissen. Hieraus sey, meint er, die Umstellung der übrigen Verse in den Handschriften zu erklären. Jene Worte seyen C. 92. am unrechten Orte; denn wozu nach dem Weltende noch viele Wochen? Allein es heisst: viele Wochen ohne Zahl in Ewigkeit. Diess ist Cap. 92, 17. ganz in der Ordnung; da die neue Welt auch ihre Zeit hat, nur unzählige Äonen.

menschlichen Erkenntniss, von dem Lohn der Gerechtigkeit und der Strafe der Ungerechtigkeit. Warnungen, Weherufe über die Sünde, Tröstungen der Gerechten, Schilderungen des Sündenverderbens wechseln in mannigfacher Form. So geht es fort bis C. 104^{b}. Bemerkenswerth ist C. 104^{a} die Weissagung, dass, während das Wort der Vollkommenheit von den Sündern verdrehet und übertreten werden wird, diese auch ihre bösen Worte schreiben und darüber schreiben werden in vielen Büchern. Dieser pseudoprophetischen, vielleicht heidnischen Litteratur gegenüber soll das Wort Henochs bleiben; den Gerechten und Weisen sollen Bücher der Freude, der Vollkommenheit und Weisheit gegeben werden, denen sie glauben. Damit deutet der Verf. auf seine Litteratur. — Gleich darauf heisst es C. 104^{b}, dass die Bücher Henochs gegen das Ende der Tage den Frommen kund gemacht werden sollen, mit denen Gott und sein Sohn [1]) (der Messias) sich ewig verbinden werden.

Im Schlusscapitel 105. erzählt Henoch zuerst die Geburt Noahs und giebt die Weissagung über ihn, dass er aus der Fluth errettet der Stammvater des neuen Geschlechtes werden soll. Von V. 21. an ist die Rede von einer andern Schrift Henochs, worin eine Vision über den Untergang der Bösen und den Ort ihrer Strafe im Feuer der Trübsal.

3. Die sprachliche Originalität des Buches.

Unzweifelhaft ist der Äthiopische Text durchweg eine Übersetzung aus dem Griechischen. Sie kann nicht älter seyn als die Äthiopische Bibelübersetzung, mit welcher die Christliche Äthiopische Litteratur überhaupt, aus der Ägyptisch-Griechischen stammend, erst beginnt, nemlich seit der Bekehrung des Volkes in der Mitte des 4ten Jahrh. Und wie die Äthiopische Übersetzung

1) Nur in dieser einen Stelle wird der Messias Sohn Gottes genannt.

des A. T. erweislich aus der Griechischen Alexandrin. Übersetzung gemacht ist [1]), so ist der Äthiopische Henoch sammt Äthiop. 4 Esra unstreitig aus dem Griechischen übersetzt.

Mit voller Gewissheit kann man sagen, dass der Griechische Text des Henoch schon zur Zeit der neutestam. Litteratur vorhanden war. Denn Judas citirt in s. Briefe V. 14. 15. offenbar aus dem Griechischen Henoch. — Die Citate und Fragmente der Kirchenväter [2]), von den Testamenten der 12 Patriarchen und Justin d. Märtyrer an, bezeugen den Gebrauch des Griechischen Textes in der Kirche von Anfang an. Vergleicht man die grösseren Fragmente, besonders bey Syncellus, mit dem Äthiopischen Texte, so ergiebt sich unwidersprechlich, dass die Äthiop. Übersetzung aus dem Griechischen geflossen ist. Die von Dr. Hoffmann sorgfältig edirten Abweichungen beweisen nur, dass die Äthiop. Übersetzung einer anderen Recension des Griechischen Textes folgte, als die Griech. Fragmente [3]).

Allein es fragt sich, ob der Griechische Text Original ist oder Übersetzung?

Jos. Scaliger behauptete zuversichtlich, der hebraisirende Charakter der Gr. Fragmente bey Syncellus zeige augenscheinlich, dass die Schrift ursprünglich Hebräisch verfasst sey [4]). Dagegen aber bemerkte schon J. H. Hottinger [5]), dass der hebraisirende Charakter jener Fragmente, nach dem Maass des Jüdischen Hellenismus, kein sicheres Zeichen eines Hebr. Originals sey, dass das Wortspiel C. 8, 4. *φαρμαρὸς ἐδίδαξε φαρμα-*

1) S. de Wettes Einl. in d. A. T. §. 50.
2) S. J. A. Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. V. I. p. 160 sqq. Hoffmann Anhang 1. zu Bd. 2.
3) S. Hoffmann a. a. O. S. 908.
4) Eusebiana p. 405.
5) Enneas Dissertat. — Heidelberg. dissert. I. p. 7. 8., vergl. Heidegger Histor. Patriarch. Tom. I. Exercit. X. p. 273.

κείας [1]) Griechische Originalität verrathe, und die Stelle C. 7, 10.: *καὶ ἔτεκον αὐτοῖς γένη τρία, πρῶτον γίγαντας μεγάλους, οἱ δὲ γίγαντες ἐτέκνωσαν Ναφηλείμ, καὶ τοῖς Ναφηλεὶμ ἐγεννήθησαν Ἐλιοὺδ* [2]) von der Art sey, dass man sie nur einem des Hebräischen gänzlich unkundigen, etwa Alexandrinischen Hellenisten zutrauen könne. Diese Stelle ist indessen eben so abweichend von dem Äthiopischen Texte, als der alttestam. Stelle Genes. 6, 4., worauf sie sich bezieht. Das Geschlecht *Ἐλιοὺδ* übersteigt so sehr alles Verständniss, dass man geneigt wird, die Leseart für verdorben zu halten. Ja gerade diese Stelle führt eher auf die Vermuthung, dass ein Hebr. Text zum Grunde lag, dessen wahren Sinn der Griech. Übersetzer nicht fasste, und confus wiedergab [3]). — Nun enthalten zwar die Griech. Fragmente noch manche Spur von Griechischer Originalität, wie z. B. die Worte *πρώταρχος* 8, 3., *ἀστροσκοπία* oder *ἀεροσκοπία* 8, 5., *καλλωπίζειν* 8, 1., aber bey den Differenzen zwischen dem Griech. und Äthiopischen Texte gerade in diesen Stellen lässt sich gar nicht sagen, ob und wie weit diese Gräcismen authentisch sind oder nicht. — Laurence und Hoffmann sind zu der Vermuthung Scaligers, dass der Griechische Text Übersetzung eines Hebr. Originals, zurückgekehrt. Beyde aber begründen diese Vermuthung besonders dadurch, dass im Buche Sohar nicht nur Stellen unseres Henoch,

1) Syncell. chronogr. ed. Bonn. p. 22.
2) Ebendaselbst.
3) J. A. Fabricius bemerkt: Tres generationes filiorum, nepotum et pronepotum —, quas distinguit triplici nomine Enakim (?), Nephilim et Eliud. Goarus übersetzt *Ἐλιοὺδ* durch Eliudiaei, als wäre es ein Völkername. Vielleicht führt die Vergleichung von Numer. 13, 34., wo die Enakiten Söhne der Nephilim genannt werden, auf die rechte Leseart. Oder stand ursprünglich *Ἐλείμ*, nach dem Hebr. אֱלִים, oder ist an den Riesen גָּלְיַת zu denken? Heidegger sagt a. a. O. über *Ἐλιοὺδ*: Centauri, chimaerae in cerebro hujus Cabbalistae seminati et ex eo editi.

namentlich aus Cap. 16—37., citirt werden, sondern auch ausdrücklich gesagt wird, dass von Henochs Zeit an ein Buch voll himmlischer Visionen, welche derselbe in der Stunde seiner Aufnahme zu Gott gehabt, unter seinem Namen überliefert werde. Das letztere scheint vorauszusetzen, dass der Verf. des Sohar einen Hebräischen Henoch gehabt oder daran geglaubt hat, weil er bey einem Griechischen Grundtexte schwerlich meinen konnte, das Buch stamme aus Henochs Zeit. Indessen ist dieser Schluss keinesweges sicher. Das Buch Sohar ist in seiner jetzigen Gestalt erst Ende des 13ten Jahrhunderts entstanden [1]). Es mag alte kabbalistische Traditionen, Fragmente enthalten, aber bey dem Gemisch des Alten und Neuen kann man nicht wissen, wie alt die das Buch Henoch betreffenden Stellen [2]) sind. Der Verf. sagt zwar, „wir sehen — finden im Buche Henoch". Aber da die Citate keine wörtlichen sind, weiss man nicht, in wiefern sie authentisch sind. Gesetzt die betreffenden Stellen im B. Sohar wären von dem angeblichen Verf. des ganzen, Rabbi Simon Ben Jochai, also aus dem 2ten Jahrhundert, so war in dieser Zeit die Griechische Jüdische Litteratur den Rabbinen nicht mehr so fremd. Der Verf. konnte den Griechischen Henoch lesen und doch glauben, das Buch sey von Henoch selbst ursprünglich Hebr. geschrieben. Wollte man aber annehmen, der wirkliche Verf. des heutigen Sohar habe im 13ten Jahrh. den Hebr. Henoch gelesen, so wäre kaum begreiflich, wie das Hebr. Original seitdem so gänzlich

1) S. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 405. Gfrörer, Jahrhundert des Heils Abth. 1. S. 64. Franck, la Kabbale ou la philos. religieuse des Hebreux Paris 1843. p. 94 ff. lässt das Buch nach und nach aus kabbalistischen Traditionen des Simon Ben Jochai entstehen, bis es Ende des 13ten Jahrh. in seiner jetzigen Gestalt in Europa, namentlich Spanien, hervortritt.

2) Die Citate Vol. I. p. 37^b ed. Mant. et Amst. u. Vol. 2. p. 55. s. bey Laurence Preliminary dissert. p. XXII.

verloren gehen konnte. Überhaupt aber, wenn je ein Hebräischer Henoch existirt hat, wie kommt es, dass bey dem fabelhaften Ansehen Henochs in der Wissenschaft, insbesondere bey dem physikalischen Inhalte des Buches, die Rabbinen keinen häufigeren Gebrauch von demselben gemacht haben? — Origenes sagt aber ausdrücklich: libelli Enoch non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi [1]). Er kannte die Hebr. Litteratur seiner Zeit. Der apokryphische Charakter des Buches war gewiss kein Grund des geringen Ansehns. Eher konnte die Griechische Originalität des Buches daran schuld seyn.

Dr. Hoffmann will aber besonders in den offenbar Hebräischen Engelnamen einen Beweis für die Hebr. Originalität finden. Indessen ist schlimm, dass der Griech. Text bey Syncellus zum Theil andere hat und unter diesen, wie es scheint, Griechische, wie *Φαρμαρὸς* und *Ἀναγημάς*. Aber angenommen, alle Engelnamen seyen Hebräischen Ursprungs, wenn der Verf., wie augenscheinlich, ein Jude war, so konnte er, auch wenn er ursprünglich Griechisch schrieb, die offenbar absichtlich seltsamen und fremdartigen Engelnamen aus dem Hebräischen componiren. Wie hätte er auch den Engeln in der Erzählung der Genesis Cap. 6. schicklicher Weise andere als Hebräische Namen geben können? Kurz, es fehlt uns sowohl in dem Äthiopischen Texte als in den Griech. Fragmenten an hinreichenden Merkzeichen, um darnach über die sprachliche Originalität entscheiden zu können. Vielleicht, dass die Untersuchungen über den Verfasser, die Zeit und den Ort der Abfassung des Buches zu einer bestimmteren Entscheidung darüber führen. Ehe wir aber zu diesen Untersuchungen übergehen, ist nothwendig, zuvor darüber zu entscheiden, ob und in wiefern wir in dem Äthiopischen Texte ein ursprüngliches Ganzes, das Werk Eines Verfassers, oder nicht besitzen?

1) Homil. 28. über Num. 34.

4. Die äussere Erscheinung des Buches im Äthiopischen Texte giebt keinesweges das Bild eines genau zusammenhängenden und geordneten Ganzen. Der theilweise Mangel an Zusammenhang hat die Übersetzer und Ausleger des Äthiopischen Textes genöthigt, hie und da Umstellungen vorzunehmen [1]). Allein auch nach diesen Umstellungen ist und bleibt der Zusammenhang oft sehr mangelhaft. Häufige Wiederholungen, daneben Verschiedenheiten, die hie und da fast Widersprüche werden, machen geneigt, ein aus ursprünglich verschiedenen Stücken nach und nach Zusammengesetztes anzunehmen. Die Testamente der 12 Patriarchen und Origenes [2]) sprechen von mehreren Büchern, Syncellus [3]) von einem ersten Buche Henoch. Wenn nun bey jenen [4]) und den übrigen Vätern meistentheils nur von Einem Henoch als einem Ganzen die Rede ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass das Ganze ursprünglich aus mehreren zusammenhängenden Büchern bestand. Die Citate der Alten sind aus den verschiedensten Stellen des heutigen Henochs [5]). Es scheint also, dass die jetzige Gestalt des Buches, wie sie auch entstanden seyn mag, zur Zeit der Kirchenväter im Wesentlichen schon vorhanden war [6]). Aber wie alt auch die gegenwärtige Gestalt des Buches seyn mag, dass es nicht als Ein Ganzes ursprünglich geschrieben ist, ergiebt sich schon dar-

1) S. Hoffmann, Einl. S. 4 f.

2) Testam. Jud. 18. *ἐν βιβλίοις Ἐνώχ*. — Origen. c. Cels. 5. 267. *βιβλία*, Hom. 28 in Num. 34. libelli Enoch.

3) Sync. überschreibt die Fragmente: *ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων*.

4) Testam. Simeon 5. *γραφὴ Ἐνώχ*, Levi 10. *βίβλος*, 16. *βιβλίον*, Nephth. 4. *γραφὴ ἁγία*, Zabul. 3. *ἐν γραφῇ νόμου Ἐνώχ*, wo aber, weil das Citat aus Deut. 25, 7. ist, wahrscheinlich bloss zu lesen ist *γρ. νόμου*. Eben so Origenes c. Cels. a. a. O. und a.

5) S. Hoffmanns ersten Excurs.

6) Niceph. Chronogr. comp. (9 Jahrhund.) giebt dem Buche 4800 Stichen, also etwa den Umfang des Ezechiel und Jeremias, die er beyde zu 4000 Stichen angiebt, was dem Umfange des Äthiop. Henoch zu entsprechen scheint.

aus, dass in dem Äthiop. Texte mehrere Bücher nach der Verschiedenheit theils der Form der Darstellung, theils des Inhalts durch besondere Überschriften als kleinere Ganze unterschieden werden, z. B. Cap. 71 ff. das (physikalische) Buch des Umlaufs der Lichter des Himmels u. s. w., Cap. 37 ff., welcher Abschnitt sich in der längeren Überschrift 37, 1—3. als ein zweytes Gesicht und als eine apokalyptische Darstellung in 3 Parabeln ankündigt. Vor Cap. 37. und nach Cap. 70. ist von Parabeln nirgends die Rede. Auch hat man bemerkt, dass, während Cap. 71—105. Henochs Rede sich an seinen Sohn Methusalah richtet, die früheren Offenbarungen zum Theil an Noah 10, 2. gerichtet scheinen, zum Theil nicht von Henoch, sondern von Noah mitgetheilt werden, wie 59, 9. 64—67., zum Theil aber von Henoch an die Auserwählten und Gerechten überhaupt gerichtet sind, wie 1, 1 ff. und 37, 1 ff., zum Theil an alle Kinder Henochs im engeren Sinne, Methusalahs Brüder, wie 90, 1 ff. — Ferner, während in dem Abschnitte Cap. 37—70. vielfach Danielische Vorstellungen vorkommen, z. B. die Danielische Bezeichnung des Messias als Menschensohn (Weibessohn) und die Danielische Benennung Gottes, — als das Haupt, der Alte der Tage, finden wir diese Vorstellungen sonst im Buche nicht. Jener Abschnitt nennt Gott auch den Herrn der Geister, anderswo nennt ihn Henoch den Herrn der Herrlichkeit, den König der Könige. Der Messias wird in jenem Abschnitte als der vorzugsweise Auserwählte, als ein himmlisches ideales Wesen, welches bey Gott verborgen war, ehe die Welt war, ferner als Erlöser, Richter der Welt geschildert. Dagegen ist bis Cap. 37. bey aller Schilderung des göttlichen Gerichts von dem Messias keine Rede. Nach Cap. 70. kommt allerdings der Messias vor, aber Cap. 84—89. als Sohn Abrahams. Zwar wird er Cap. 104ᵇ Sohn Gottes genannt, aber in dem alttestam.

Sinne des theokratischen Königs. Ja, Cap. 92. wird das Gericht und die Erneuerung der Welt wieder ohne die bestimmte Person des Messias gedacht. Nehmen wir nun dazu, dass Cap. 68. andere Zahlen und Namen der bösen Engel vorkommen, als Cap. 7., ferner, dass in der ersten Parabel Cap. 37—44. die bösen Engel Satane genannt, auch den guten Engeln zum Theil andere Ämter zugetheilt werden, als in dem Abschnitte Cap. 1—36., sodann die dämonologische Theorie Cap. 14. in dem Abschnitte Cap. 37—70. nicht weiter vorkommt, endlich aber die apokalyptische Zeitbestimmung der Messianischen Zukunft Cap. 84 ff. eine andere ist, als Cap. 92. und wieder eine andere Cap. 54.: so sind wir hinreichend zu der Vermuthung berechtigt, dass wir in unserem Henoch wenigstens zwey, wo nicht mehrere, ursprünglich verschiedene Bücher haben.

Nun ist zwar nicht zu leugnen, dass das Ganze sich unter einem Gesichtspunkte, ja einem gemeinsamen Charakter und Zweck zusammenfassen lässt. Henoch spricht nicht überall selbst, aber alle Offenbarungen sind aus seinem Kreise und gehören der antediluvianischen Zeit an. Die Darstellung hat durchweg die Form des Visionären und Paränetischen, und überall tritt der Zweck hervor, das göttliche Gericht als Bestrafung des Bösen und als Sieg des Gerechten zur Warnung und Ermuthigung zu schildern. Selbst da, wo die physikalische Belehrung vorherrscht, wie Cap. 71—81., tritt die Idee des göttlichen Gerichts hervor. Kurz, das Ganze hat den gemeinsamen Charakter des Apokalyptischen. Aber daraus folgt nicht, dass es ursprünglich als Ein Ganzes componirt worden sey. Diess anzunehmen gestattet weder die vielfache Zusammenhangslosigkeit, noch die Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellung, noch auch, wie wir nachher sehen werden, die Verschiedenheit der apokalyptischen Zeitbeziehungen. Alles weist darauf hin, dass das Buch, wie es jetzt ist, eine nach und nach

entstandene Sammlung von Apokalypsen unter dem gemeinsamen Namen des Erzvaters Henoch ist.

5. Niemand fordert jetzt mehr Beweis dafür, dass Henoch nicht der Verfasser des Buches, sondern nur die fingirte Person der Apokalypse ist.

Wollte ein Apokalyptiker zur Warnung und zum Troste seiner Zeit die Gerichte Gottes über die Welt schildern, wie sie von Anfang an im Himmel und auf Erden das Böse bestrafen und das Fromme retten, und so aus der Vergangenheit die Zukunft des göttlichen Gerichts weissagen, so lag nahe, auf den Urtypus aller Gottesgerichte in der Sindfluth zurückzugehen. Die apokalyptische Darstellung forderte einen Propheten vor der Sindfluth. Hier boten sich vornehmlich zwey heilige Gestalten dar, Henoch und Noah, beyde Fromme mitten in der bösen Welt und voll heiliger Ahnung des nahen Gerichts. Vorzugsweise schien unserem Apokalyptiker der Erzvater Henoch geeignet [1]), der Gott wohlgefällige, das Muster der Busse in seinem Geschlecht, Sir. 44, 16. (ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς), welchen schon die Genesis 5, 21 ff. ausgezeichnet hatte, auch durch die Art seines *Sterbens*. Da es von ihm heisst: *Gott nahm ihn weg, entrückte ihn in den Himmel* (μετετέθη Sir. 44, 16. Hebr. 11, 3.), so schien er durch die Schrift selbst zu apokalyptischen Schauungen himmlischer Dinge vor allen bestimmt zu seyn. Sein Name bezeichnet den *Eingeweiheten* oder den *Einweihenden* [2]), der die Mysterien Gottes ganz besonders versteht und mitzutheilen vermag. Schon dem *Philo* erscheint er als propheta summus [3]). Die Araber

1) Vgl. *Ewalds* Geschichte des Volkes Israel I, 314 f.

2) S. *Gesenius* Hebr. Handwörterb. unter חֲנוֹךְ. *Philo* de Abraham. §. 3. und de confus. ling. §. 25. folgt der falschen Ableitung, wonach Henoch so viel seyn soll als κεχαρισμένος oder χάρις σου.

3) Quaest. in Genes. I, 86.

nannten ihn Idris, d. h. den Gelehrten vorzugsweise, welcher die Buchstaben, die Rechen- und Sternkunde erfunden habe [1]). Aber diese Tradition kennt schon 80 Jahre vor Christus Polyhistor Alexander [2]), denn dieser sagt in einem Fragment seiner Schrift *περὶ Ἰουδαίων* bey Eusebius [3]), nach Eupolemus [4]) *περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας*: „Als Abraham sich zu Heliopolis in Ägypten aufhielt, haben die Ägyptischen viel von ihm gelernt, auch die Astrologie; diese haben die Babylonier und Abraham erfunden, eigentlich aber Henoch, der sie zuerst erfunden, nicht die Ägyptier; zwar sagten die Griechen, Atlas sey der Erfinder derselben, aber Atlas ist eben Henoch [5]), dessen Sohn Methusalah gewesen, welcher alles durch Engel Gottes erkannt und so nach ihm wir alle [6]).“ Wie und wann auch diese Sage von Henochs Wissenschaftserfindung entstanden seyn mag [7]), — unser Apokalyptiker kannte und benutzte sie,

1) S. Hottinger Hist. Orient. I, 3.

2) S. Gerh. Joh. Vossius de historic. Graecis ed. Westermann p. 187.

3) Praepar. evang. IX, 17. ed. Viger.

4) S. Voss. a. a. O. 441.

5) Diese Combination lag nahe. Nach Hesiodus war Atlas einer der Titanen, gehört also in die Gigantenzeit, wie Henoch. Als der Gottberg ist er den Späteren persönlich ein weiser Mann, der die Meerestiefen kennt und die himmlischen Erscheinungen erforscht, den Hermes und Herakles in der Sternkunde unterrichtet. Vgl. Jacobis mythol. Handwörterbuch I. 166 ff.

6) Der Schluss der Stelle lautet: *Τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι᾽ ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι.* Ob wohl die Leseart richtig ist? Oder fordert nicht der Zusammenhang, ὃν — auf Henoch zu beziehen? Aber auch Gaisford hat keine helfende varia lectio; auch er übersetzt hunc —, bezieht also ὃν auf Methusalah. Offenbar aber soll Henochs Wissen nur durch Methusalah tradirt seyn und Henoch hat die Offenbarung.

7) Philo Quaest. in Gen. I, 84. findet in der Jahrezahl des Lebens Henochs 365 eine Andeutung des Sonnenjahres. Man kann sich folgende Combination denken. Die astronomische Zahl kommt zuerst bey Henoch vor: so geht auch wohl die Kenntniss derselben von ihm aus. — Nach Ewald a. a. O. soll Henoch etymol. der Einweiher, der Beginner seyn. So

um seinen Apokalypsen in schicklicher Weise Belehrungen über die Natur, besonders astronomische, beyzumischen, und dadurch seinen Propheten noch mehr zu verherrlichen. Die Idee des Gerichts über das Böse führte in einer Zeit, wo das Böse schon als dämonische Weltmacht gedacht wurde, zu Betrachtungen und Belehrungen über den dämonischen Ursprung des Bösen unter den Menschen. Auch für diese schien kein Prophet geeigneter, als Henoch, welcher in der Zeit lebte, wo die lüsternen Engel in ihrem Fall das böse Riesengeschlecht erzeugten und die Erde mit Bosheit erfüllten. Die äussere Reihefolge der Erzählungen in der Genesis konnte einen Apokalyptiker leicht darauf führen, die Apokalypse damit anzufangen, dass Henoch apokalyptisch jenen Fall schauet, ja eine dramatische Person in diesem Drama wird, Cap. 13.

Gewiss ist der Noachische Apokalyptiker in unserem Buche ein anderer, als der Henochische. Aber er steht in demselben Kreise apokalyptischer Fictionen. Wollte Jemand die Apokalypse des Noachischen Urgerichts aus dem Moment der nächsten Zukunft darstellen, so war keine prophetische Person geeigneter als Noah, der Prediger der Busse und der Gerettete, vgl. §. 10.

6. Ist nun Henoch, und eben so Noah, nur die fingirte apokalyptische Person, wer ist nun der wirkliche Verfasser oder wer sind die wirklichen Verfasser dieser vorzugsweise Henochischen Apokalypsen?

sey er die Idee des guten Geistes, den man wie den Lat. Janus gern bey jedem neuen oder schwierigen Geschäft anrief, daher wohl der Gott des Neujahrs, welcher nach 365 Tagen neu wird, wesshalb man ihm ein Leben von 365 Tagen zugeschrieben habe. Interessant ist hier die Vergleichung mit der Lykaonischen Sage von Ἄνναχός bey Stephanus von Byzanz, oder Νάνναχος bey Suidas, welcher auch über 300 Jahre gelebt und die Deukalion. Fluth vorhergesagt habe. Vergl. Bochart Phaleg et Canaan (ed. 1707) pag. 88 sqq. Buttmanns Mythologus Bd. 1. S. 172 ff. u. Ewald a. a. O. Nach diesem ist die Quelle jener Phrygischen Sage die Bibel.

Nach Art der apokalyptischen Produkte ist in der fingirten apokalyptischen Person der Name des wahren Verfassers oder der Verfasser verschwiegen und untergegangen. Die Tradition und das Buch selbst geben nur Winke, Andeutungen über die Zeit und die Zeitverhältnisse seiner Entstehung.

Das Buch mag ursprünglich Griechisch oder Hebräisch geschrieben seyn, auf jeden Fall gehört es der Jüdischen Litteratur an. Inhalt und Darstellungsweise sind durch und durch Jüdisch. Man kann nur fragen, ob es der vorchristlichen oder der nachchristlichen Jüdischen Litteratur angehört? Im letzteren Falle würde seine Entstehung in das erste Christliche Jahrhundert fallen müssen, und man könnte dann an einen Judenchristlichen Verfasser denken.

Allein obwohl man hie und da Approximationen an Judenchristliche Vorstellungen findet, von wirklichen Beziehungen und Voraussetzungen des Christlichen zeigen sich doch nirgends sichere Spuren. Alles, was man dahin gedeutet hat [1]), ist nur Schein.

Der Name Weibessohn von dem Messias Cap. 81, 9. erinnert wohl an Gal. 4, 4., ist aber in der That nur eine Hebr. Modification des Danielischen Ausdrucks Menschensohn, der in den Parabeln des Buches vorherrscht. Auch der Ausdruck Gottessohn Cap. 104b kann nach Psalm 110, 1. recht gut als Jüdischer Messiasname gelten. Die Messianische Gemeinde Cap. 61. ist nicht die Christliche, sondern die vorchristliche Jüdische. Das Messianische Weltende wird in diesen Apokalypsen in keiner eigenthümlich Christlichen Weise geschildert, sondern rein Jüdisch. Von der historischen Erscheinung Christi finden wir nirgends eine Andeutung. Was Cap. 92. von der Verherrlichung des Auserwählten nach seinen Leiden gesagt wird, bezieht sich deutlich auf den

1) Ich selbst in der ersten Ausgabe.

collectiven Spross der ewigen Gerechtigkeit, das Volk Gottes. Selbst, wenn es auf den persönlichen Messias bezogen werden könnte [1]), würde die Stelle doch nichts charakteristisch Christliches enthalten. Auch die Vorstellung von dem bey oder vor Gott verborgenen, vorweltlichen Messias in den Parabeln Cap. 37—70. ist nach der Analogie der Philonischen Logoslehre und des Danielischen Menschensohnes in den Wolken als vorchristliche Jüdische Vorstellung vollkommen denkbar. Und wenn Laurence 60, 10—14., (wo nach seiner Übersetzung Gott, der Messias und der heilige Geist, nemlich „die andere Macht, welche einst auf Erden war über den Wassern," unterschieden werden,) als eine Jüdische Präformation der neutest. Trinitätslehre ansieht, so verschwindet nach Hoffmanns genauerer Übersetzung auch diese Jüdische Präformation, da 61, 13. nur die Rede ist von den anderen Mächten, welche auf der Erde über dem Wasser waren, d. h. von den Engeln, *δυνάμεις*. Kurz, wenn auch die Rüppellsche Handschrift hie und da in Glossen Christliche Deutungen und Beziehungen hineinbringt, das Buch enthält in der That nichts, wodurch wir berechtigt wären, im authentischen Texte auch nur Christliche Interpolationen anzunehmen.

Steht nun fest, dass das Buch durchweg Jüdisch ist, so folgt zwar schon aus den Messianischen Vorstellungen, so wie aus der Dämonologie des Buches, dass es in die Zeit des Jüdischen Apokryphenthums gehört; aber wie nahe und entfernt es dem Zeitalter Christi steht, lässt sich daraus nicht abnehmen.

Da das Buch in dem Briefe Judä V. 14. 15. citirt wird, so muss wenigstens der Theil, aus welchem dieses Citat genommen ist, also Cap. 1—36., früher, als je-

1) Wie Sacy (Journ. des Savans 1822 Oct. 592.) meinte. S. dagegen Hoffmann zu d. St.

ner Brief geschrieben seyn. Gehört aber dieser wahrscheinlich dem Ende des ersten Christl. Jahrhunderts oder dem Anfange des zweyten an, so muss jener Theil vor dem ersten Christlichen Jahrhundert oder im Anfang desselben geschrieben seyn, da das Buch von Judas als eine schon in den Christlichen Gemeinden bekannte προφητεία citirt wird. Dasselbe Resultat gewinnen wir für den letzten Theil unseres Henoch Cap. 84—92. aus den Testamenten der zwölf Patriarchen, welche vielleicht erst im 2ten Christl. Jahrhundert, aber gewiss nicht viel später, als der Brief des Judas geschrieben sind, und das Buch Henoch als eine Schrift von grossem Ansehn öfter citiren [1]), also voraussetzen, dass dasselbe längst vorhanden und verbreitet war.

Könnte man in der oben angeführten Stelle des Polyhistor Alexander eine bestimmte Beziehung auf das Buch Henoch annehmen, so würde folgen, dass dasselbe, insbesondere das Buch von den Lichtern Cap. 71 ff., schon im Anfange des ersten Jahrhunderts bekannt war, ja dass der frühere Eupolemos, aus welchem Alexander seine Nachricht genommen haben will, schon Kunde von demselben gehabt hat [2]). Aber es ist möglich, dass Alexander in jener Stelle aus den Jüdischen Traditionen jener Zeit schöpfte, ohne unser Buch zu kennen.

Während die äusseren Zeugnisse uns im Stich lassen, bietet uns das Buch selbst mancherley dar, was zu einer genaueren Bestimmung über seine Abfassungszeit führen kann.

Das Erste ist, dass wenigstens der Abschnitt Cap. 37—70. vielfach den Gebrauch des Buches Daniel vor-

1) S. Hoffmanns ersten Excurs Bd. 2. 912 ff.
2) So schliesst auch Grabe Spicil. PP. 1. 345. Er beruft sich dabey auf Syncelli Chronogr. p. 33. (Ed. Bonn. p. 60.), welcher nach seiner Meinung andeute, dass sogar Eupolemus den Henoch gelesen. Diess aber ist ganz falsch. Sync. giebt nur zu verstehen, dass er selber das Buch Henoch kenne und gebrauche.

aussetzt. Dieser Theil kann also nicht vor der Makkabäerzeit geschrieben seyn. Auf dieselbe Zeit weist auch die Dämonologie und Engellehre des ganzen Buches hin. Sie hat eine ungleich mythischere Gestalt, als im Daniel. Indessen kann das letztere täuschen, da man annehmen kann, dass Gleichzeitige darüber verschieden dachten.

Das Buch giebt aber an drey Stellen apokalyptische Andeutungen seiner Zeitverhältnisse, nemlich Cap. 54. und 55., Cap. 84—90. und Cap. 92.

Die erste, Cap. 54, 9 ff., kommt gegen das Ende der zweyten Parabel in folgendem Zusammenhange vor:

Henoch wird Cap. 51, 1 ff. gegen Westen fortgeführt. Hier sieht er sechs Berge von verschiedenem Metall [1]), zu welchen als der siebente vielleicht hinzuzudenken ist der Messiasberg, vor dessen Füssen sie alle vergehen. Hierauf schauet Henoch ein tiefes Thal (Höhle), worin die Werkzeuge des Verderbens für die Könige bereitet werden, nach deren Untergang das gerechte und auserwählte Haus der Versammlung, der Tempel Jerusalems, erscheinen soll unveränderlich. In einem anderen Thale (Höhle) sieht er den Ort der Strafe für die gefallenen Engel, deren Strafzeit auf die Sindfluth fällt. Entsprechend diesem Urtypus der göttlichen Gerichte wird dann das Messianische Gericht geschildert über die bösen Engel, so wie über die Geliebten und Erkorenen derselben, d. h. die Heiden, welche den Dämonen dienen. „Zu dieser Zeit, heisst es 54, 9., werden Fürsten sich mit einander verbinden und verschwören; die Häupter des Morgenlandes unter den Parthern und Medern werden Könige absetzen, in welche ein Geist der Bestürzung dringen wird. Jene werden diese von ihren Thronen stürzen, wie Löwen und hungrige Wölfe heran-

1) Darunter auch ein Quecksilberberg, ein Berg von flüssigem Metall.

springen in die Heerde. So werden sie hinaufziehen in das Land ihrer Auserwählten. Diess wird vor ihnen seyn. Die Dreschtenne, der Pfad, die Stadt der Gerechten Gottes, also das heilige Land, wird ihre Rosse hemmen." — Dann heisst es weiter: „Sie werden gegeneinander aufstehen, im inneren Zwist werden sie einander tödten, — bis das Maass der Greuel voll seyn und die Hölle die Sünder verschlingen und sie hinwegnehmen wird aus dem Angesicht der Auserwählten." — Hierauf schauet der Seher, was auch die Heiligen aus dem Himmel wahrnehmen, eine andere Schaar auf den Winden von Osten, Westen und Süden heranstürmen auf Wagen, so dass die ganze Erde von einem Ende zum anderen erdrönt. Diess ist das Ende, τὸ τέλος, wo Alles niederfällt und Gott anbetet, also das Reich Gottes eintritt.

Unstreitig liegt der Schilderung 54, 9 ff. von dem wilden Kriegeszuge der vereinigten heidnischen Fürsten, welche gegen das heilige Land heranstürmen, hier aber ihre Dreschtenne finden, d. h. ihren Untergang, die Ezechielische Weissagung von Gog und Magog (Ezech. Cap. 38. 39.) [1]) als Vorbild zum Grunde. Hieraus wird die ganze an sich dunkle Darstellung verständlich. Wie bey Ezechiel zahlreiche heidnische Völker im Bunde mit dem Fürsten von Rosch, Mesech und Thubal vom äussersten Norden gegen das heilige Land heranziehen, aber auf den Bergen Israels ihren Untergang finden, unter Erdbeben und Regen von Hagel, Feuer und Schwefel, so hier die Kriegesschaaren der Parther und Meder mit ihren Verbündeten. Hiernach muss in unserer apokalyptischen Schilderung die Schaar von Osten, Westen und Süden [2]), welche Cap. 55, 1 ff. die ganze Erde er-

1) Diess ist richtig von Ernst Krieger in den Beyträgen S. 46 ff. bemerkt worden.

2) Von diesen Weltgegenden nemlich zieht das zerstörende Weltgericht heran gegen die Völkerschaaren, welche nach Ezechiel von Norden her kommen.

schüttert und das Ende herbeyführt, von den zerstörenden Naturmächten des nahenden Weltgerichts verstanden werden, vgl. Ezech. 38, 19 ff. [1]). Damit fällt nun freylich die von Laurence, Hoffmann und Gfrörer versuchte historische Deutung dieser Stelle von irgend welchem Römischen Heereszuge nach Judäa zur Zeit des Verf. dieser Vision weg. Allein C. 54, 9 ff. bezieht sich offenbar auf politische Verhältnisse Judäas zur Zeit des Verfassers. Man sieht deutlich, dass er in einer Zeit lebte, wo das in der Mitte des 3ten Jahrh. vor Christo entstandene Parthische Reich auch Medien umfasste und die Länder zwischen dem Indus und Euphrat beherrschte, was seit dem Tode des Antiochus Epiphanes der Fall war. Die Parthische Macht dringt in unserer Vision über den Euphrat nach Judäa vor. Das ist die Zeit nach dem Siege der Parther über Crassus, also nach dem J. 53 vor Christus. Damahls drangen sie in Syrien ein. Nun erfahren wir aus Josephus de bello Jud. I, 13., dass der Partherfürst Orodes I. im J. 41 oder 38 seinen Feldherrn Barzapharnes und seinen Sohn Pacorus nach Syrien sandte, welche beyde diess Land und Phönizien bis auf Tyrus eroberten. Mit ihnen verband sich nach Josephus Antigonus, der Neffe des Hohenpriesters Hyrkan, um im Streit mit Phasael und Herodes, die damahls unter Hyrkans Namen herrschten, diesen die Herrschaft mit Hülfe der Parther zu entreissen. Die Parther rückten in Judäa ein und drangen bis zum Karmel vor, wo sie Halt machten und nur ihre Reiterey tiefer ins Land streifen liessen. Unter ihrem Schutze drang Antigonus mit den ihm zugelaufenen Juden in Jerusalem ein, wurde aber hier von Herodes in den Tempel eingeschlossen. So entstand ein tägliches Kämpfen und Morden zwischen den beyden Jüdischen Fürsten. Endlich aber drangen die Parther in die Stadt, plün-

1) S. Krieger a. a. O.

derten, mordeten und setzten ihren Verbündeten Antigonus auf den Thron. Dieser behauptete sich unter fortwährenden Greueln des Bürgerkrieges, bis Herodes mit Hülfe der Römer ihn wieder vertrieb, im J. 34. Die Situation des Apokalyptikers scheint hiernach der Zeitpunkt zu seyn, wo seit dem Eindringen des Antigonus der Bürgerkrieg zwischen seiner und der Parthey des Herodes in Jerusalem entbrannte. Im Schmerz darüber hofft und weissagt der Verf. nach Ezechiels Vorbild den Untergang der heidnischen Macht der Parther und die Bestrafung der Bösen im Volke. Die Abfassung dieses Theils der Henochischen Apokalypse fällt sonach in die Zeit von 38—34 vor Christus.

Cap. 84—90. haben wir eine apokalyptische Darstellung der Geschichte der Theokratie in der Welt, von Adam an bis zu dem Eintritte des Messian. Reiches. Die Thiersymbolik in der Charakteristik der Völker erinnert an die Danielische Darstellungsweise, aber statt der Danielischen Idee von den Weltreichen herrscht hier die Vorstellung von den Völkerheerden und Völkerhirten, und so ist auch die apokalyptische Thiersymbolik eine andere, als im Buche Daniel. Die Beziehungen auf die Israelitische Geschichte sind meist deutlich und von Laurence und Hoffmann richtig angegeben. Allein von C. 88, 94. an wird die Deutung schwierig und streitig. Hier ist die Rede von der Zeit des Verfalles des Jüdischen Volkes seit Salomo. Der Herr der Schaafe (des Israel. Volkes), heisst es, liess es geschehen, dass dieselben weggeschafft und in die Hand aller Thiere (der Völker) zur Speise gegeben wurden. Gott ruft 70 Hirten und übergiebt ihnen die Schaafe zur Aufsicht, nach der Zahl, d. h. jedem von ihnen eine bestimmte Zahl. Diese Hirten sollen das Volk beherrschen, auch nach Gottes Befehl etliche im Volke umbringen, aber sich keine Gewaltthat gegen den Befehl Gottes gegen das Volk erlauben. Engel sollen alles Übermaas jener

Hirten aufzeichnen zum dereinstigen Gericht Gottes über sie. Die Zeiten des allmähligen Unterganges der getrennten Reiche, ferner des Exils und der Zerstreuung sind in der Schilderung unverkennbar. Auch ist V. 111. der Zeitpunkt der Rückkehr, unter den 3 Schaafen, Serubabel, Josua und Nehemias (Esra?) deutlich bezeichnet. Unmittelbar vorher, V. 110. heisst es: Aufsicht über die Schaafe führten Hirten 12 Zeiten (Stunden) lang. Die Zahl der Hirten in dieser Zeit wird nicht angegeben. Aber unverkennbar ist die Zeit des Exils gemeint, welche mit der Rückkehr jener drey Schaafe schliesst. Der Tempel wird gebauet, aber die Unterdrückung, auch die Verblendung des Volkes hört noch nicht auf. — Ist man auf diese Weise schon in die Zeit von Esra und Nehemia versetzt, so wird man Cap. 89, 1. wieder in die frühere vorexilische Königsperiode des Volkes zurückgeführt. Denn es werden hier 37 Hirten genannt, welche das Volk so lange beherrschen, bis es unter andere Hirten kommt. Man muss annehmen, dass der Verf. die apokalypt. Schilderung von Neuem anhebt, um namentlich genauere Zahlenverhältnisse anzugeben. So pflegen die Apokalypsen in demselben Kreise von dem Unbestimmten zu dem Bestimmteren fortzuschreiten. Cap. 89, 7. werden wieder 23 Hirten genannt, welche 58 Zeiten regieren; endlich ist V. 25. die Rede von den letzten 12 Hirten, welche, wie es heisst, nach dem Buche des Umbringens, worin der Engel die Thaten der Hirten aufgezeichnet hat, mehr umgebracht haben, als die vor ihnen. Mit dem Ende dieser letzten Zwölfreihe der Hirten tritt das Gericht Gottes ein. Den Schaafen, also dem Volke Israel, wird ein grosses Schwert gegeben gegen die Thiere des Feldes, die Heiden. Diese werden getödtet. Dann wird im heil. Lande der Gerichtsthron Gottes aufgerichtet und das Gericht nach den Büchern unter dem Dienst der Engel gehalten. In diesem Gericht werden die 70 Hir-

ten, s. 88, 94. gerichtet und in die Untiefe des Feuers, die Hölle, geworfen, sodann aber auch die verblendeten Juden in das Feuerthal zur Rechten des Hauses, Ben Hinnom hinabgestürzt. Das alte Haus geht zu Grunde, an seiner Statt entsteht ein neuer vollkommener Tempel. Das ist der neue Tempel, wie ihn Haggai 2, 7 ff. Ezech. 45, 1 ff. geweissagt haben. Gott ist mit seiner Herrlichkeit mitten im Volke, dem reinen, geheiligten. Das Schwert, womit die Juden die Heiden vertrieben hatten, wird in diesen Tempel gebracht und versiegelt. In diesem Tempel sammeln sich auch die einst getödteten reinen Schaafe, welche auferstehen (die Auferstehung der Gerechten). Auch die Heiden wenden sich zu ihm. Da wird der Messias (unter dem Bilde eines weissen Rindes) geboren. Alle Welt betet ihn an, alle Geschlechter der Erde werden Messianische Gemeinde, welche von dem Messias als Wort Gottes (?) beherrscht wird in aller Macht und Stärke. Diess scheint der Sinn der seltsamen Worte zu seyn V. 47. Das erste in ihrer (d. h. der weissen Rinder V. 46.) Mitte wurde zum Worte, und dieses zu einem grossen Thiere, welches auf seinem Haupte hat grosse schwarze Hörner [1]).

Es entsteht nun die Aufgabe, die verschiedenen Zahlen der Hirten historisch richtig zu deuten.

Laurence hat die Zahl der 37 Hirten Cap. 89, 1.

1) S. über diese Stelle Hoffmann, welcher eine Textcorruption vermuthet. Die Verwandlung des weissen Rindes in das Wort und des Wortes in ein grosses Thier mit grossen schwarzen Hörnern bleibt unverständlich. Aber wie es sich auch damit verhalten möge, auf keinen Fall lässt sich wegen des Zusammenhanges unter dem grossen Thiere hier, wie Wieseler, die 70 Jahrwochen des Daniel S. 165. meint, das antichristliche θηρίον der Apokalypse oder in Daniel 7, 7. verstehen. Die schwarzen Hörner zwar könnten dafür sprechen. Indess bemerkt Hoffmann, dass die schwarzen Hörner nicht nothwendig Ausdruck der Gesinnung sind. Als bekannter Ausdruck der Macht könnten die schwarzen Hörner eben nur die natürliche Farbe bezeichnen sollen.

richtig von den Königen der seit Salomo getheilten Reiche gedeutet. Es kommen von dieser Zahl 20 auf Juda, 17 auf Israel. Die Zahl ist nicht ganz genau, aber nur drey Könige von Israel sind ausgelassen, Simri, der nur 7 Tage, Sallum, der nur 1 Monat und Tibui, der vielleicht gar nicht zur Herrschaft gelangte. Rechnet man die Regentenzahlen 37. (Cap. 89, 1.) 23. (Cap. 89, 7.) und 12. (Cap. 89, 25.) zusammen, so ist die Summe zwey mehr, als 70. Desshalb glaubte Laurence 89, 1. statt 37. 35. lesen zu müssen. Indessen haben die Handschriften einstimmig die Zahl 37., welche auch der wahren Zahl der Könige näher kommt, als 35. Nun kann man wohl sagen, der Apokalyptiker rechne nicht so genau zusammen und setze statt 72 die runde Zahl 70. Allein gerade in den Zahlen, welche significant sind, pflegt die Apokalyptik genau zu seyn, und es ist kaum anzunehmen, dass der Verf. unachtsam so wenige Zahlen unrichtig summirt habe. Es entsteht also die Frage, ob wir den Sinn des Verf. richtig treffen, wenn wir jene Zahlen summiren?

Laurence versteht die Zahl der 23 Hirten von den fremden Herrschern im Exil. Er rechnet 4 Babylonische (Nebukadnezar, Evilmerodach, Neriglissar und Belsazar), 11 Persische von Darius dem Meder bis Darius Codomannus, endlich 8 Griechische von Alexander d. Gr. bis Antiochus Epiphanes. Dr. Hoffmann und Gfrörer stimmen ihm darin bey, nur dass der erstere [1]) statt 11 Persischer Könige 14 und hiernach nur 5 Griechische bis auf Ptolemäus Evergetes zählt, also den Antiochus Epiphanes ausschliesst. Die 12 Hirten oder Könige sollen nach Laurence und Gfrörer 12 Makkabäerfürsten seyn, von Mattathias bis auf Herodes den Grossen. Weil aber, was von diesen gesagt wird, dass sie mehr

1) Zu 89, 25. S. 756 sq.

verdorben hätten, denn alle früheren, wenigstens von den ersten Helden dieser Fürstenreihe nicht gesagt werden kann, so hat Dr. Hoffmann vorgeschlagen, die Reihe erst mit Simon (mit Ausschliessung der Brüder Judas Makkabi und Jonathan und ihres Vaters Mattathias) anzufangen. Allein da in diesem Falle die Reihe bis auf Herodes Antipas herabkommt, und so die Henochische Apokalypse in eine Zeit hineingeräth, der die übrige historische Beziehung nicht entspricht, so zieht er vor, sich des Gedankens an einheimische Jüdische Regenten gänzlich zu entschlagen, und an auswärtige 12 Herrscher über Judäa zu denken, nemlich an die Zwölfzahl der Ägyptischen und Syrischen Machthaber über Judäa von Ptolemäus Philopator an bis auf den Syrischen Usurpator Tryphon (1 Makk. 13, 31 ff.) um das Jahr 143.

Unstreitig sind unter den 12 Hirten (Cap. 89, 25.) auswärtige Tyrannen zu verstehen, welche das Volk besonders bedrückten. Aber ob wohl unser Apokalyptiker in der Geschichte der auswärtigen Reiche, Ägypten und Syrien so bewandert war, dass er auch die unbedeutendsten Fürsten, welche mit Judäa in keinem besonders bemerkenswerthen Verhältnisse gestanden, wusste und zu zählen für werth hielt? Es liegt nahe zu vermuthen, dass er vornehmlich solche auswärtige Fürsten gemeint hat, welche wirklich über Judäa geherrscht haben. Auch bleibt bey Dr. Hoffmanns Vorschlage immer das Bedenken, dass der Verf., wenn er die 12 Hirten zu den 23 und 37 zählte, dann von 72 hätte sprechen müssen, während er constant nur von 70 spricht.

Alle Schwierigkeiten aber verschwinden bey der Deutung, welche Krieger vorgeschlagen hat. Richtig geht dieser davon aus, dass der Verf. die 12 Hirten 89, 25. und die Hirten der 12 Zeiten 88, 110. unterscheidet. Diese letzteren sind offenbar Hirten der Juden in der Zeit des Exils, deren Regiment endet mit dem Moment

der Rückkehr 88, 111. Wir haben also hier die 12 Zeiten des Exils, jede zu 6 Jahren gerechnet, also die 70 oder 72 Jahre des Exils. Wahrscheinlich rechnete der Verf. 12 Zeiten oder Stunden nach den 12 Stunden des Tages, also nach Babylonischer Tageseintheilung. Die Hirten in dieser Zeit werden nicht gezählt. Er meint aber nicht die Babylonischen Könige, sondern die Babylon. Statthalter, von denen Ezechiel C. 34. spricht, welche Stelle, wie Krieger bemerkt, unserer Darstellung der exilischen Zeit durchaus zum Grunde liegt. Da nun über diese Statthalter wenig bekannt war, so zählt sie unser Verf. auch nicht besonders, sondern nennt sie überhaupt nur die Hirten der 12 Zeiten oder Stunden. Da indessen der Apokalyptiker im Ganzen 70 Hirten zählt, so sieht man deutlich, dass er sich in diesen 12 Zeiten 10 Hirten (zu den 37. und 23. Hirten) gedacht hat. Jene 12 Hirten aber 89, 25., von denen er sagt, „diese letzten" seyen schlimmer gewesen, als die früheren, sind offenbar die letzten 12 der Reihe von 23., welche nach dem Exile, also nach den Hirten der 12 Zeiten geherrscht haben. Hiernach müssen wir also die 23 Hirten von der Zeit der Rückkehr an zählen, also von Cyrus an. Diese 23. haben nach 89, 7. 58 Zeiten regiert. Cap. 88, 110. war aber eine Zeit gleich 6 Jahren. Es ergeben sich also für die 58 Zeiten 348 Jahre von Cyrus an oder genauer von der Zeit der Rückkehr. Setzt man nun die Rückkehr, wie gewöhnlich, in das Jahr 536, so kommen wir nach Abzug der 348 Jahre in das Jahr 188 vor Christus, also nahe bis auf die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes, welcher von 176—164 regierte. Nun aber ist klar, dass der Verf. von 89, 8. an die Zeit der Syrischen Bedrückung und der Erhebung des Volkes unter Mattathias und dessen Söhnen schildert. Müssen wir also annehmen, dass Antiochus Epiphanes unter den 23 Hirten in den 58 Zeiten mitgerechnet ist, so ist die Rechnung insofern allerdings

ungenau. Da der Verf. den Kampf unter Judas Makkab., wie er 1 Makk. 3, 19 ff. beschrieben wird, schildert, so fehlen für die genauere Berechnung an 20 Jahre, ein Mangel, der bey der apokalyptischen Chronologie um so weniger in Betracht kommt, da wir nicht bestimmt wissen, von welchem Jahre an die 58 Zeiten datirt werden. Hiernach aber ist ausser Zweifel, dass die 12 schlimmsten Hirten in den 23 mit begriffen sind, und zwar so, dass der Verf. zuerst von Cyrus an 11 Persische Könige bis auf Alexander d. Gr. rechnet, indem er den falschen Smerdes mitzählt [1]), sodann aber seit Alexander d. Gr. bis auf seine Zeit 12 Griechische Fürsten [2]), Ägyptische und Syrische, welche Judäa beherrschten. Da Antiochus Epiphanes in der Schilderung der Makk. Zeit deutlich hervortritt, so wählt Krieger aus der Reihe derer, welche seit Alexander d. Gr. bis Antiochus Epiphanes über Judäa herrschten, folgende 12 aus: 1. Alex. d. Gr., 2. Ptolemäus 1. Lagi, 3. Ptolem. 2. Philadelph., 4. Ptolem. 3. Evergetes, 5. Ptolem. 4. Philopator, 6. Antiochus d. Gr., 7. Ptolem. 5. Epiphanes, 8. Ptolem. 6. Philometor, 9. Seleucus Philopator, 10. Heliodor, 11. Demetrius, 12. Antiochus Epiphanes. Aber die Reihe ist nicht genau. Man kann mehr Fürsten zählen, welche kürzer und länger über Judäa geherrscht haben. Indessen wenn Daniel beliebig eben nur 10 Syrische Fürsten vor Antiochus Epiphanes zählt, so kann unser Apokalyptiker auch 12 zählen, man weiss nicht, nach welcher Auswahlregel. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, das ist unleugbar, dass von 89, 8. an die Zeit der Makkabäi-

1) 1. Cyrus, 2. Kambyses, 3. Pseudosmerdes, 4. Darius 1. Hystaspis, 5. Xerxes, 6. Artaxerxes 1. Longim., 7. Darius 2. Nothus, 8. Artaxerxes 2. Mnemon., 9. Ochus, Artaxerxes 3., 10. Arses, 11. Darius 3. Kodom.

2) Ähnlich lässt Daniel 7, 7 ff. auf das Medopersische Reich das Macedonischgriechische folgen, zählt aber nur 10 + 1 Fürsten.

schen Erhebung und des heldenmüthigen Kampfes gegen Antiochus Epiphanes geschildert wird, und dass der Verf. der Apokalypse in dieser Zeit lebte und schrieb. Ob nun der Verf. Cap. 89, 23., wie Hoffmann meint, schon die Tempelreinigung unter Judas Makkab. 1 Makk. 4, 36 ff. als geschehen, oder, wie Krieger vermuthet, nur die Versammlung des Volkes an dem alten Betorte Mizpa 1 Makk. 3, 46 ff. beschreibt, darüber kann man streiten. V. 38 f. lässt der Verf. den alten Tempel versenken, aber die heiligen Säulen u. s. w. herausbringen und besonders legen, aber der neue Tempel, den der Seher an der Stelle des alten und zwar prächtiger entstehen sieht, ist aus ganz neuem Material. Jenes Legen der alten Materialien des zerstörten Tempels zur Rechten der Erde, wie es heisst, erinnert an 1 Makk. 4, 46., wo bey der Reinigung des Tempels die Steine des entweiheten und eingerissenen Altars an einen schicklichen Ort auf dem Tempelberge gelegt wurden, bis ein Prophet darüber Antwort gäbe. Indessen bemerkt Krieger richtig, dass, wenn der Verf. die Tempelreinigung schon erlebt hätte, er wohl von einem ganz neuen Tempelbau nicht geweissagt haben würde. Diese Schilderung gehört also schon der idealen Messianischen Zukunft an, und der Apokalyptiker scheint zwischen jener heiligen Versammlung in Mizpa 1 Makk. 3. und der Tempelreinigung 1 Makk. 4. seinen prophetischen Standpunkt in der Gegenwart genommen zu haben. Bey der Schilderung des idealen Tempels habe ich wohl früher an den rein geistigen Christlichen Gottesbau gedacht, allein ich weiche neidlos der richtigeren Ansicht von Hoffmann und Krieger, dass wir hier eine rein Jüdische Apokalypse aus der ersten Makkabäerzeit haben, ohne alle Zögerung.

Wie verhält sich nun zu dieser Zeitbestimmung die Cap. 92. angedeutete?

Hier wird die ganze theokratische Geschichte von

Adam an bis zur Messianischen Vollendung in 10 Wochen eingetheilt. Der apokalyptische Henoch wird in der ersten Woche geboren, wie natürlich. Aber in welcher nimmt der wahre Verf. seinen prophetischen Standpunkt? Welche Wochen sind ihm rein vergangen, welche rein zukünftig, in welcher lebt er?

Die zehnte, die Schlusswoche, ist die Zeit des absoluten Endgerichts, in welchem auch die bösen Engel gerichtet werden und ein neuer ewiger Himmel entsteht, vollkommener, als der frühere. Diese ist also dem Verf. die absolute ideale Zukunft. Die neunte Woche ist die Woche des Messianischen Gerichts und der Bekehrung auf Erden, und weist hin auf die Zerstörung der Welt. Auch diese ist dem Verf. ideale Zukunft. Die achte ist die Woche der Gerechtigkeit, die das Schwert führt gegen alle Unterdrücker der Gerechten, des Volkes Gottes, die Gerechten belohnt und den neuen ewigen Tempel entstehen sieht. Auch hier herrscht das Ideale, besonders in der Vollendung der Woche, so vor, dass man denken muss, wenigstens das Ende der Woche sey dem Verf. zukünftig. Der Anfang dieser achten Woche ist aber offenbar die Zeit des siegreichen Makkabäerkampfes, während die siebente im Anfang ein verkehrtes Geschlecht sieht, am Ende aber den Lohn der Gerechten und die siebenfache Belehrung derselben über die ganze Schöpfung. Da die sechste deutlich mit dem Anfange des Exils und der Zerstörung des Salom. Tempels schliesst, so fallen in die siebente Woche offenbar die Zeiten des Exils, der Rückkehr und der Griechischen Herrschaft. Sonach scheint der Anfang der achten Woche die Makkabäerepoche zu bezeichnen. Könnte man nun annehmen, dass unter der siebenfachen Belehrung über die ganze Schöpfung das Buch Henoch mit seinen physikalischen und ethischen Belehrungen zu verstehen sey, so wäre dadurch verrathen, dass der Verf. dieses Abschnittes im Übergange von der siebenten zur

achten Woche gelebt hat. Vielleicht, dass die siebente Woche absichtlich nach der bekannten Bedeutung der Siebenzahl gewählt ist. Auch wäre möglich, jene siebenfache Belehrung auf eine ursprüngliche Siebenform der Henochischen Apokalypse zu beziehen. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, genug der Verf. hat seine Gegenwart in dem Übergange von der siebenten zur achten Woche. Denn bis zur sechsten und in die siebente hinein ist alles rein für ihn vergangene, wirkliche Geschichte, während mit der achten die ideale Darstellung beginnt.

Diese Wochenapokalypse bezeichnet also dieselbe Abfassungszeit, welche wir in der apokalyptischen Darstellung Cap. 84—90. gefunden haben.

Gegen dieses Resultat aber erhebt sich Dr. Wieseler [1]). Er geht davon aus, dass die Henochische Wochenrechnung die Danielische voraussetze, und zwar die Deutung derselben, wonach jede Danielische Woche 100 Jahre befasst. Als nemlich die Danielische Apokalypse von den 70 Jahrwochen, vom Anfang des Babyl. Exils an gerechnet, zur bestimmten Zeit ihre Erfüllung nicht gehabt, da habe man, meint er, um der Weissagung ihre Erfüllung zu sichern, die Jahrwoche zu 100 Jahren gerechnet; die so gewonnenen 7000 Jahre aber habe man auf die ganze Weltdauer bezogen und das siebente Jahrtausend der Messianischen Sabbathszeit vorbehalten. Dieselbe Zeit habe der Verf. des Buches Henoch in zehn Wochen, jede zu 700 Jahren, getheilt. Wenn nun derselbe gegen das Ende der siebenten Woche geschrieben habe, wie wahrscheinlich, so sey seine Zeit etwa das Jahr 4900 dieser Weltäre [2]). Diess wäre die Zeit um

1) A. a. O. S. 166 ff.

2) Josephus (um das Jahr 75 n. Chr.) sagt c. Apion. I, 1., seine Archäologie umfasse von dem Anfang der Welt bis zu dem Jüdischen Kriege eine πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίαν.

Christi Geburt unter Herodes dem Grossen [1]). Dabey sey freylich auffallend, dass der Verf. für die Messianische Zeit 2000 Jahre ansetze, während sonst eben nur das 7te Jahrtausend als das Messianische bezeichnet werde.

Allein diess ist bey dieser Berechnung nicht die einzige Bedenklichkeit. Die Berechnung setzt voraus, dass das Buch Henoch kurz vor Christi Geburt geschrieben sey, überhaupt in einer Zeit, wo die Ausdehnung der Danielischen Jahrwochen zu einer Weltäre von siebentausend Jahren gewöhnlich zu werden anfing. Diese Voraussetzung aber ist nach dem Bisherigen höchst unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass im Buche sonst nirgends eine Spur von dieser Weltäre zu finden ist. Wir finden sie 4 Esra 14, 9. nach dem Äthiop. Texte. Dort wird nach Danielischem Typus die Messianische Zeit mit der zweyten Hälfte der 10ten Woche eintretend gedacht. Wenn dagegen Henoch die Messianische Zeit schon mit der 8ten Woche anfangen lässt, so muss er ein anderes chronologisches System gehabt haben. Mag er auch die Zehnzahl der Wochen aus der apokalyptischen Siebenzigzahl, wie wir sie bey Daniel finden, genommen haben, so scheint er doch die Woche anders zu nehmen, als Daniel, nicht als eine bestimmte immer gleiche Zahl von Jahren, sondern in der Bedeutung einer geschlossenen geschichtlichen Periode, welche zwischen zwey Epochen, einer Anfangs- und Endepoche, liegt, wie er denn bestimmt immer nur den Anfang und das Ende der Woche hervorhebt. Sind aber die Henochischen Wochen keine gleichmässigen Zeiträume von 700 Jahren, sondern ungleiche Perioden, so folgt, dass die Berechnung der Zeit des Verfassers von Cap. 92. auf das Jahr 4900 der Jüdischen Weltäre nicht hinreichend begründet ist.

Halten wir das Resultat unserer Untersuchung fest,

1) Eben so schon Gfrörer, Jahrhund. d. Heils 2. 204.

dass die beyden apokalyptischen Darstellungen C. 84—90. und C. 92. gleicherweise den Anfang des Makkabäerkampfes als ihre geschichtliche Gegenwart signalisiren, so scheinen insofern auch beyde Abschnitte einem und demselben Verfasser anzugehören.

Indessen ist dieser Schluss nicht ganz unbedenklich. Unleugbar bildet Cap. 92. mit den folgenden Capiteln bis ans Ende des Buches ein Ganzes. Auf die Apokalypse C. 92. folgt die entsprechende Ermahnung, welche in steten Wiederholungen ohne merkbare Unterbrechung bis ans Ende fortgeht. Der Abschnitt Cap. 84—90. hat an Cap. 91. seinen natürlichen paränetischen Abschluss und verbindet sich mit Cap. 82. und 83. zu einem Ganzen von zwey zusammengehörigen Traumgesichten. Wir haben also Cap. 82—91. und 92—105. zwey kleinere Ganze, und in jedem eine aus dem Zusammenhange der gesammten theokratischen Geschichte hervorgehende Apokalypse, aus derselben Zeit und wesentlich desselbigen Inhalts, nur verschieden dargestellt. Cap. 92, 1. schliesst sich an den vorhergehenden Abschnitt äusserlich an, indem es heisst: Und hierauf geschah es, dass Henoch anfing zu berichten aus Büchern. Aber eine innere Verknüpfung findet nicht Statt. Auffallend ist, dass dieselbe apokalyptische Idee sich so bald hintereinander wiederholt. Wenn die zweyte Apokalypse einen anderen Verf. hätte, so könnte man denken, der Sammler des Ganzen habe zwey ähnliche Apokalypsen so zusammengestellt zu Seitenstücken. Auch ist unverkennbar, dass die paränetischen Reden von Cap. 93. an sich viel leichter unmittelbar an Cap. 91. anschliessen, und Cap. 92. den Schein gewährt, als unterbreche es oder halte die schon Cap. 90. angefangene Ermahnung auf. Indessen haben wir Cap. 92. sonst kein Merkzeichen eines verschiedenen Verfassers. Aller Schein gegen die Einheit des Verfassers und die Verbindung beyder Apokalypsen zu Einem Ganzen verschwindet, wenn wir die

Composition mit der Danielischen vergleichen. Wie in dieser eine Vision und Apokalypse auf die andere folgt und zwar so, dass die spätere die frühere näher bestimmt, so scheint dasselbe auch hier der Fall zu seyn. Nemlich, was Henoch C. 84 ff. im Gesichte schauet, soll er Cap. 92, 1. 4. aus Büchern berichten. Unter diesen Büchern sind im Zusammenhange der Fiction die Henochischen Offenbarungsbücher zu verstehen. In Wahrheit aber nimmt der Verf. den Henochischen Bericht C. 92, 4 ff. aus dem A. T. Hieraus ist auch die alttest. Geschichte in der ersten Apokalypse C. 84 ff. genommen. Hier nun, in der zweyten, stellt er die Geschichte dar in der Form eines, wie es scheint, schon bekannten chronologischen Systems, dem Danielischen Wochensystem. Ähnlich Daniel C. 9, 1 ff., wo er die bekannten 70 Jahre des Jeremias aufnimmt. Die frühere Berechnung der Zukunft nach den 70 Hirten sollte durch die Wochenrechnung deutlicher werden. Aus diesem Verhältnisse und Zwecke der zweyten Apokalypse erklärt sich, dass diese in Hinsicht des historischen Inhalts überhaupt kürzer ist, auch insbesondere der persönliche Messias in der Darstellung der Messian. Zeit C. 92, 14 ff. fehlt, was bey der Abfassung durch einen anderen Verf. nicht gut erklärlich ist. Bezieht sich demnach die zweyte Apokalypse auf die erste, so haben wir kein Bedenken, den ganzen Abschnitt von Cap. 82. bis ans Ende als Ein Ganzes und als das Werk Eines Verfassers zu betrachten.

Allein dieser Abschnitt knüpft Cap. 82, 1. an die nächst vorhergehenden unmittelbar an. Denn wenn es hier heisst: „Nun habe ich dir gezeigt, mein Sohn Methusalah, alle Gesichte, welche ich sah vor dir, d. h. vor Methusalahs Geburt. Ich will (jetzt) erzählen zwey Gesichte, zwey mächtige Gesichte u. s. w.": so werden dadurch die bisherigen Gesichte mit den folgenden zu einem Ganzen verbunden. Unmittelbar vorher geht „das

Buch von dem Umlauf der Lichter des Himmels“ Cap. 71—81., ebenfalls eine Belehrung an den Methusalah, über die Ordnungen des Himmels, welche Henoch auf seiner Himmelsreise geschauet hat. Dieser Abschnitt könnte wegen der Verschiedenheit des Inhalts und der Form als ein besonderes Buch angesehen werden. Aber wie 80, 1 ff. auf die geschichtlichen Apokalypsen, welche von Cap. 82. an folgen, hinweist, so weist 82, 11. 12. auf die astronomische Belehrung 71—81. zurück. Wir müssen also annehmen, dass von 71. an bis ans Ende eine zusammenhängende Composition ist, in welcher der Verf. von der physikalischen Apokalypse zur historischen fortschreitet.

Gehen wir von Cap. 71. weiter rückwärts, so finden wir in den Capp. 37—70. wieder ein in sich zusammenhängendes Ganzes, welches, wie schon gezeigt, nach Inhalt und Form von den übrigen Theilen des Buches verschieden ist und nach Cap. 54, 9 ff. einer späteren Zeit angehört. Weder schliesst sich dieser Abschnitt mit dem Folgenden, Cap. 71 ff., zusammen, noch lässt sich Cap. 37, 1. verkennen, dass die Darstellung rein von vorn anfängt mit einem Geschlechtsregister Henochs und der ausdrücklichen Bemerkung: „diess ist der Anfang des Wortes der Weisheit“. Wir nehmen hiernach mit Krieger an, dass dieser Abschnitt einen anderen Verfasser hat und zwar in der Zeit kurz vor Christus verfasst ist. Derselbe enthält C. 64—67, 1. und 59, 7—14. zwey Interpolationen, welche später geschrieben sind, und von denen die erste C. 67, 1. sich ausdrücklich als Noachische Vision und als Zusatz zu dem schon vorhandenen Buche der (3) Parabeln bekennt. Nehmen wir nun diesen ganzen Abschnitt mit seiner zwiefachen Interpolation, als späteres Product, als ein, wie es 37, 1. heisst, zweytes späteres Henochisches Gesicht, aus dem Zusammenhange heraus, so fragt sich erstlich, ob durch diese Ausscheidung die beyden

Theile Cap. 1—35. und Cap. 71—105. sich zu einem ursprünglichen Ganzen zusammenschliessen, und sodann, wie man sich die Entstehung des späteren Products und seine Einschaltung an der bezeichneten Stelle zu erklären habe?

Was die erste Frage betrifft, so ist wohl klar, dass mit Cap. 71. äusserlich ein neues Henochisches Buch anfängt. Eben so wenig kann man leugnen, dass Cap. 35, 3. ein wahrer Abschluss mit einer allgemeinen Lobpreisung des Herrn der Herrlichkeit gemacht wird. Mit solchen allgemeinen Lobpreisungen werden auch sonst in unserem Buche die einzelnen apokalyptischen Visionen geschlossen. Allein bey allem Abschliessenden Cap. 53, 3. und allem neuen Anfangen Cap. 71. zeigt sich doch ein innerer Zusammenhang zwischen beyden Capiteln. Nemlich von Cap. 17—35. wird die apokalyptische Reise Henochs durch die Himmel erzählt, auf welcher ihm die begleitenden und führenden Engel die Geheimnisse der Natur zeigen und offenbaren. Diese physikalische Apokalypse schliesst Cap. 35. mit der Vision von den Pforten und dem Pfade der Sterne. Das Buch von dem Umlauf der Lichter Cap. 71. nimmt diesen Gegenstand wieder auf und erörtert ihn genauer. Die Henochische Himmelsreise setzt sich fort, und endigt erst Cap. 80, 7 ff., wo Henoch auf ein Jahr zur Erde zurückkehrt, um sich von Neuem zu stärken und seine Offenbarungen für seine Kinder niederzuschreiben. Unmittelbar darauf Cap. 81. endigt das Buch. Betrachten wir nun Cap. 1—6. als allgemeine Einleitung und Ankündigung der Apokalypse, Cap. 7—10. als einleitende nähere Erzählung von der Veranlassung, Cap. 12 bis 16. aber als Darstellung der prophetischen Berufung und des Anfangs der visionären Zustände und Ekstasen Henochs, so haben wir Cap. 1—35. und von Cap. 71. an bis ans Ende eine zusammenhängende Reihe von Henochischen Apokalypsen —, und somit ein Gan-

zes in verschiedenen, aber sich an einander anschliessenden Abschnitten oder Büchern, welches einen Verfasser hat und in der bezeichneten Zeit entstanden ist. Diess scheint das ursprüngliche Buch Henochs zu seyn.

Wie kam es nun, dass der spätere Verfasser des Abschnittes Cap. 37—70. seine drey apokalyptischen Parabeln gerade an der bezeichneten Stelle einschaltete und so den ursprünglichen Zusammenhang des Ganzen unterbrach? Diess ist die zweyte noch zu beantwortende Frage.

Unleugbar hat der jüngere Henoch den ganzen älteren vor sich gehabt. Man sieht diess deutlich aus den Beziehungen von Cap. 39, 1. auf die Weissagungen des älteren Henoch aus Büchern Cap. 92, 1., ferner von Cap. 39 ff. auf Cap. 22, 3. (den Ort der Seelen der Gerechten), von Cap. 39, 10. 11. auf Cap. 22, 15., sodann aus den Anspielungen Cap. 41. auf das Buch der Lichter und die Himmelsreise Henochs, endlich aus der Nachbildung der Schlusscapitel des älteren Henoch in der dritten Parabel und den beyden Schlusscapiteln der drey Parabeln Cap. 69. und 70. — Das Natürlichste wäre gewesen, den jüngeren Henoch als eine Fortsetzung und Nachbildung des älteren am Ende anzufügen. Allein da die Fiction offenbar darauf ausging, die neue Apokalypse der älteren zu assimiliren, so schaltete ihr Verf. sie an einer Stelle ein, wo in dem älteren Henoch sichtbar ein neuer Abschnitt anfing, also vor dem Buche von dem Umlauf der Lichter. Hier konnte das neue Stück mit den drey Parabeln leicht als ein zweytes Henochisches Gesicht zu dem ersten Cap. 1—35., welches mit Cap. 35. abschliesst, im Zusammenhange erscheinen.

7. Als Resultat der bisherigen Untersuchungen können wir folgendes feststellen.

Das gegenwärtige Buch Henoch besteht erstlich aus einem älteren von mehreren Abschnitten oder Büchern von Cap. 1—35. 71—105., zweytens aus einem jün-

geren Cap. 37—70., mit mehreren noch späteren Interpolationen. Jenes ist in dem Anfange des Makkabäerkampfes, dieses in der Zeit des ersten Auftretens Herodis des Grossen geschrieben. Die späteren Interpolationen gestatten keine Zeitbestimmung. Ist diese Zeitbestimmung richtig, so ist möglich, dass die oben berührte Notiz des Alexander Polyhistor und des noch früheren Eupolemus von der astronomischen Meisterschaft Henochs aus dem schon vorhandenen älteren Buche Henoch geflossen ist.

Fragt man nun nach dem Entstehungsorte des Buches, so scheinen die historischen Beziehungen auf bestimmte Palästinensische Begebenheiten, Verhältnisse und Zustände in der jüngeren, wie in der älteren Apokalypse fast zu der Vermuthung zu nöthigen, dass beyde Bücher in Palästina geschrieben seyen. Auswärtigen Verfassern konnten jene historischen Momente weder so gegenwärtig, noch so beziehungsreich für die Weissagung seyn. Der Verf. der älteren Apokalypse verräth auch durchweg den Palästinenser, sowohl in seiner Denkweise, wie in seiner Darstellung. Auch erscheint er in seinen localen Anschauungen überall als ein Mann, welcher in Palästina zu Hause ist, vgl. Cap. 25 ff., insbesondere auch die Örtlichkeit des Tempels kennt, vgl. 89, 38. — Bey dem jüngeren Verfasser finden sich allerdings Vorstellungen von dem Messias, welche man leicht geneigt seyn könnte aus der Alexandr. Logoslehre abzuleiten. Allein auch dem Palästinensischen Judenthum waren zur Zeit des Verf. transcendente Vorstellungen von dem Messias nicht fremd. Und, da der Verf. offenbar von der Parthischen Invasion und den Wirren in Jerusalem unter Antigonus eine unmittelbare Anschauung hat, so können wir nicht zweifeln, dass derselbe seine Henochischen Parabeln in Palästina für Palästinenser geschrieben hat.

Indessen scheint der Meinung, dass das ältere Buch

in Palästina geschrieben sey, Cap. 71, 18. 19. zu widersprechen. Denn indem der Verf. hier von den verschiedenen Tages- und Nachtlängen im Jahre spricht, bestimmt er nach seiner achtzehntheiligen Tageseintheilung den längsten Tag als doppelt so lang, als die Nacht, also zu 12 Theilen, nach unserer vierundzwanzigstündigen Tageseintheilung zu 16 Stunden. Nun bemerkt Laurence [1]), dass der längste Tag in Palästina nur 14 Stunden 12 Min. habe; es könne also das Buch nicht in Palästina geschrieben seyn, sondern nur in einem Lande zwischen 45—49 Gr. nördlicher Breite, vielleicht in den nördlichen Gegenden des Caspischen und Euxinischen Meeres, wahrscheinlich zwischen den oberen Theilen zwischen diesen beyden Meeren; sonach könne der Verf. ein Mann aus den Stämmen seyn, welche Salmanassar in diesen Gegenden, in die Städte der Meder (vgl. 2 KK. 17, 6. 1 Chron. 5, 26.) verpflanzt habe und die niemahls zurückkehrten.

Mit dieser Hypothese sind aber die unmittelbaren Palästinensischen Anschauungen des Buches unvereinbar. Sind diese unleugbar, so bleibt nichts übrig, als entweder mit Krieger [2]) zu vermuthen, dass der Verf. in seiner astronomischen Apokalypse einer fremden, nördlichen Asiatischen astronom. Tradition oder Schrift, unbekümmert um die Differenz in Palästina, gefolgt sey, oder mit Hoffmann [3]) anzunehmen, dass bey der singulären achtzehnstündigen Eintheilung des Tages [4]) die Differenz zwischen der Henochischen Bestimmung und der richtigen astronomischen ihre auffallende Grösse verliere.

1) S. Preliminary dissert. p. 37 ff.
2) A. a. O. S. 53.
3) Zu 71, 18.
4) Die seltsame Achtzehntheiligkeit des Tages, die sich sonst nirgends weiter findet, hängt vielleicht mit der späteren Jüdischen Eintheilung der Stunde in 1080 Chlakim, worin 18 Mahl 60 steckt, zusammen.

Steht aber fest, dass die beyden Apokalypsen in Palästina geschrieben sind, die eine in der apokalyptischen Aufregung der Makkabäerzeit, in derselben Zeit, wie die Danielische, die andere unter den Leiden der Parthischen Invasion, nach dem Danielischen Vorbilde: so haben auch beyde Verfasser ursprünglich Hebräisch geschrieben, und der Griechische Text, den der Äthiopier übersetzte, war eine Übersetzung aus dem Hebräischen, welche von dem älteren Buche schon vor dem Briefe des Judas, ja vielleicht selbst schon vor Alexander Polyhistor gemacht war. Damit stimmt denn auch zusammen, dass die Griech. Fragmente des älteren Buches, besonders im Periodenbau, nirgends Griechische Originalität verrathen.

Berücksichtigen wir nun zum Schlusse den Versuch von Edw. Murray, in unserem Buche die von dem Patriarchen Henoch selbst abgefasste Urschrift zu entdecken, so können wir darüber nur urtheilen, wie Dr. Hoffmann [1]), dass bey einiger Kenntniss der apokalyptischen Litteratur ein solcher Versuch von vorn heraus unmöglich ist. Nur diess ist in der Murrayschen Untersuchung anzuerkennen, dass der jetzige Henoch nach und nach entstanden ist, einen älteren und mehrere jüngere Bestandtheile enthält, und dass das ältere Buch aus mehreren Abtheilungen oder Büchern bestand. Alles Übrige, was Murray mit verschwenderischem Scharfsinn über die Entstehungsweise des Buches behauptet, ist dem Bisherigen zu Folge als eine müssige Hypothese im Style der älteren Englischen Theologie schlechthin abzuweisen.

§. 12.

Das vierte Buch Esra.

Auch in den Untersuchungen über diese Schrift macht die Bekanntmachung der Äthiopischen Übersetzung

1) S. Excurs 2.

derselben durch R. Laurence [1]) Epoche, besonders durch die Vermehrung des kritischen Apparats.

1. Was nach der gewöhnlichen Lateinischen Bezeichnung das vierte Buch Esra heisst, scheint die Griechische Kirche unter dem Namen der Ἀποκάλυψις oder vielmehr προφητεία Ἔσδρα gekannt zu haben [2]). Aber schon Hieronymus nennt es das vierte Buch Esra, indem er das Buch Nehemia im Hebr. Codex als das zweyte, und den Griech. Esra unter den Alex. Apokryphen als das dritte rechnete [3]).

Der Griech. oder dritte Esra wird auch der erste genannt, weil die Geschichte Esras darin früher, als im Hebr. anfängt, nemlich schon unter der Regierung des Josia. Daher derselbe in einigen Handschriften und Ausgaben der Vulgata vor dem kanonischen Esra steht [4]).

1) Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primo in medium prolata et latine angliceque reddita a R. Laurence. Oxon. 1820. 8. S. Gfroerer Prophetae veteres pseudepigraphi p. 36 ff., wo die Lat. Übersetzung von R. Laurence, nebst der collatio vulgatae et Arabis unter dem Texte, und die General Remarks von Laurence Lat. übersetzt, abgedruckt sind. — (Gfrörer hat den Text aus dem Lateiner und Abyssinier zusammengesetzt, wie er ihm am treuesten den ursprünglichen Sinn wieder zu geben schien, s. Jahrh. d. Heils 2. 236., ein Verfahren, welches wir als unkritisch missbilligen müssen). Christ. Jac. van der Vlis, Ultrajectin., Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto. Amstelod. 1839. 8.

2) S. Nicephori Homologetae (im 9ten Jahrh.) Canones, Can. 3 u. 4. s. Fabric. Cod. apocr. N. T. 1. p. 951. Hier scheint die Schrift zu den neutest. Apokryphen gezählt zu werden. In dem Codex Bibl. Seguir. s. Coislin. bey Montfauc. Biblioth. Coisl. olim Seguir. p. 194., wo als 14tes Apokryphum d. A. T. Ἔσδρα ἀποκάλυψις aufgeführt wird.

3) S. Praefatio in Esdr. et Nehem. ad Domnionem et Rogatianum. Hiernach übersetzte er 3 u. 4 Esra nicht, weil er nicht wollte, dass man sich an den apocryphorum tertii et quarti somniis delectire. Er bemerkt, dass die Hebräer Esra und Nehemia als ein volumen rechnen. Nach dem Prolog. galeat. war es Griech. und Lat. Sitte, Esra und Nehemia im A. T. als zwey BB. Esra zu zählen. So schon Origenes bey Euseb. KG. 6, 25.

4) Die Ausgaben der Vulgata, welche dem Trident. Decret über

Bemerkenswerth ist, dass der Lat. Text den vierten Esra auch wohl den zweyten, der Arabische und Äthiopische Text aber sogar den ersten nennt. Jener rechnet dann den Griech. Esra der Alex. Apokryphen als den ersten, der Araber aber und der Äthiopier scheinen die beyden letzten Capitel (15 und 16) des Lat. Textes, welche sie nicht haben, als eine besondere Schrift, als den zweyten Esra zu rechnen. Der Arab. Text sagt in der Epigraphe: absolvitur liber 1 Ezrae, scribae legis, et secundus eum insequetur. Eben so haben mehrere Handschriften der Lat. Bibel in den Oxforder Bibliotheken und im Brit. Museum jene beyden letzten Capitel als eine besondere Schrift, unter dem Namen des fünften Esra [1]).

2. Wir haben von dem apokalyptischen oder dem sogenannten 4 Esra einen dreysprachlichen Text.

Erstlich, der älteste ist der Lateinische, in der Londoner Polyglotte Bd. 4., in J. A. Fabricius Codex Pseudep. V. T. Vol. 2. pag. 173 sqq. und in Sabatier Bibl. ss. Latinae Versiones antiqq. Vol. 3. p. 1068 sqq. mit den oft sehr bedeutenden Varianten eines Cod. Sangermannensis [2]). Dass der Lateinische Text Übersetzung

den Kanon folgen, haben den 3 und 4 Esra am Ende der ganzen Bibel, nebst der oratio Manassae. Sie bemerken: hi libri — sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a non nullis sanctis Patribus interdum citantur et in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur.

1) S. Laurence General Remarks p. 284 ff. Vgl. Sabatier Bibl. ss. Latinae Versiones antiquae etc. Vol. 3. p. 1038. Monitum in libb. apocryphos. Nach Laurence zählt eine Handschrift des Brit. Museums sogar 6 Bücher Esra, nemlich Esra 1. und Nehemiah als Esra 2. im Hebr. Codex, Esra 3. bestehend aus den 2 ersten Capiteln des 4 Esra in der Lat. Vulgata, (welche in einer Oxforder Handschrift im Anfang von Esra 3 stehen, in einer andern unmittelbar mit Nehemiah (Esra 2) verbunden sind, worauf dann Esra 3 folgt) Esra 4 (sonst Esra 3, in den Alex. Apokryphen) Esra 5 (sonst Esra 4) und Esra 6, bestehend aus Cap. 15 u. 16 des Lat. Esra 4.

2) Eine kritische Ausgabe des Lat. Textes ist grosses Bedürfniss. Apparat ist genug dafür vorhanden. Einen guten Anfang dazu hat van der Vlis a. a. O. gemacht.

aus dem Griechischen ist, liegt am Tage. Nicht nur weisen die aus dem Griech. herübergenommenen Wörter, wie pausa 2, 24. plasmatus 6, 46. 5, 26. plasma 8, 38. plasmatio 8, 7. 8. plasmare 8, 8. 44. romphaea 15, 15. auf ein Griech. Original hin, sondern auch Gräcismen in der Construction, wie der Gebrauch des Genitivs statt des Ablativs in der Vergleichung 5, 13. 6, 31. u. a. m., Attractionen, wie 6, 25 ex omnibus istis, quibus praedixi tibi, und 5, 39, de his, quibus me interrogasti, ferner offenbare Übersetzungsfehler, welche nur aus einem Griech. Original begreiflich sind, wie 11, 4 ipsa quiescebat für ipsum (caput) quiescebat, nach dem Griech. αὐτή, nemlich κεφαλή, vgl. 11, 30. 12, 3. 14, 39. Auch verräth sich das Griech. Original durch Wortbildungen, wie cogitamen 7, 22. νόημα, und cogitamentum 7, 57., ferner durch wörtliche Übersetzungen und Unkenntniss des Lat. Sprachgebrauchs, wie absolutio 10, 42. für λύσις oder ἀπόλυσις eines Räthsels, sanctificatio 10, 21. 8, 38. für ἁγίασμα in der Bedeutung des Heiligthums, Tempels [1]).

Die Lat. Übersetzung hat ganz den Charakter der sogenannten versiones antiquae vor Hieronymus, so wie der alten Lateinischen Übersetzung des Irenäus [2]) und des Briefes des Barnabas. Sie ist auf jeden Fall älter, als Ambrosius, dessen Citate aus unserem Buche mit dem heutigen Lat. Texte übereinstimmen [3]). Ist das unter den Werken des Chrysostomus fälschlich mit aufgeführte opus (anonymi) imperfectum s. commentariorum in evangel. Matthaei homill. 54. eine originell

1) S. Bretschneider in Henkes Museum Bd. 3. Stück 3. besonders aber v. d. Vlis p. 10—14., der viele Stellen der Lat. Übersetzung durch Zurückführung auf das Griech. Original glücklich erklärt und verbessert hat.

2) Die Lat. Übersetzung des Iren. hat auch plasmare, plasmatio und absolutio für ἀπόλυσις.

3) S. Ambros. Comment. in Luc. 2, 21., vgl. 7, 28 u. de bono mortis cap. 10., vgl. 7, 32. 33.

Lat. Schrift, und wie Einige vermuthen aus der Zeit Theodosius des Gr., so haben wir hier Hom. 34. zu Matth. 20 ein mit dem Ambrosius fast gleichzeitiges Zeugniss der Lat. Übersetzung [1]). Wären die zwey Citate aus unserem Buche, welche man bey Tertullian c. Marc. 4, 16. aus 15, 1. und de praescript. haeret. c. 3. aus 8, 20. gefunden zu haben glaubt, sicherer, als sie sind, so würde folgen, dass die Lat. Übersetzung schon vor Tertullian vorhanden gewesen sey.

Der zweyte Text ist der Arabische, in zwey Handschriften der Bodlejana in Oxford [2]), bisher nicht gedruckt. Aus einer derselben hat Simon Ockley eine Englische Übersetzung gemacht, welche Whiston [3]) herausgegeben und aus der J. A. Fabricius die Varianten Lat. übersetzt seiner Ausgabe des Lat. Textes beygefügt hat. Beyde Handschriften haben Cap. 1 und 2. und Cap. 15 und 16 des Lat. Textes nicht und die eine wird von Nicoll beschrieben als Compendium libri Ezrae prophetae, was wohl nur so zu verstehen ist, dass die beyden Anfangscapitel und die beyden Schlusscapitel darin fehlen.

Die Übersetzung unterscheidet sich von der Lat. durch ihre paraphrastische Neigung. Die eine Hand-

1) Hier heisst es: Dicit enim propheta Esaias? volens omnium sanctorum unam ostendere vocationem et nullam inter eos esse differentiam temporis causa, dicit omnium sanctorum numerum (meritum?) esse quasi coronam. Sicut enim in corona, cum sit rotunda, nihil invenias, quid videatur esse initium aut finis, sic inter sanctos, quantum ad tempus in illo seculo, nemo novissimus dicitur, nemo primus. Die früheren Ausgaben lesen Propheta Ezra. Montfaucon. tom. 6. nach einer Handschrift Proph. Esaias. Aber vergebens sucht derselbe das Citat aus Esaias 28 und 62 nachzuweisen. Das Citat ist augenscheinlich aus 4 Esr. 5, 42 ff.

2) S. A. Nicoll Bibliothecae Bodlej. Codd. Mss. Orient. P. 2. Vol. 1. p. 11 sqq.

3) Primitive Christianity revived Vol. 4. 1711. Vgl. Franc. Lee an epistolary discourse concerning the books of Esra 1722, in d. theological mathematical and physical dissertations 1752. Vol. 1. p. 13 sqq.

schrift ist aus dem 13ten Jahrh. und ist, weil sie nach der Ära der Märtyrer zählt und den Ägyptisch Arabischen Monatsnamen Barmahat hat, wahrscheinlich in Ägypten geschrieben. Wahrscheinlich ist hier auch die Übersetzung gemacht worden, unabhängig sowohl von der Lat., als der Äthiopischen, wie es scheint, aus dem Griechischen [1]), aber aus einem anderen Texte, als welchen der Lat. Übersetzer gebrauchte, welcher die beyden Anfangs- und die beyden Schlusscapitel nicht hatte, dagegen aber Cap. 7. zwischen V. 35. u. 36. einen längeren Abschnitt, den die Lat. Übersetzung nicht kennt. Wann sie gemacht ist, lässt sich nicht bestimmen, aber gewiss ist sie jünger, als die Christlichen Arab. Übersetzungen der N. T. Bibel, da das biblische Apokryphenthum wohl überall erst in Folge der kanon. Litteratur übersetzt worden ist, also nicht vor dem 7ten Jahrh. entstanden.

Der dritte Text ist der Äthiopische, zuerst durch R. Laurence bekannt geworden und gedruckt. Schon Ludolf kannte ihn; er citirt ihn in seinem Äthiop. Lexicon. Leider konnte Laurence nur einen Codex benutzen, der noch dazu nach dem Urtheile der Sprachkundigen voll Schreibfehler ist, die er nicht immer bemerkt hat, wie denn auch seine Lat. Übersetzung des Äthiop. Textes vielfach der Berichtigung durch eine genauere Kenntniss des Äthiopischen bedarf. In dieser zwiefachen Beziehung hat sich van der Vlis in d. angef. Abhandl. grosse Verdienste um die Äthiop. Übersetzung erworben, freylich, da er eben nur auf die kritische Hülfe der Lat. und Arabischen Übersetzung und seiner genaueren Kenntniss der Äthiopischen Grammatik beschränkt war, meist nur durch Conjectur.

Dass die Äthiopische Übersetzung unmittelbar aus dem Griechischen Texte gemacht sey, hat van der

1) Sie könnte auch aus dem Koptischen gemacht seyn. J. A. Fabricius meinte, sie sey aus der Syr. gemacht, die Syr. aber aus dem Griech. s. Praef. in lib. 4 Esr. p. 176.

Vlis an mehreren Stellen, wo Abweichungen von dem Lat. Texte, auch wohl Irrthümer, sich nur durch Zurückgehen auf einen entsprechenden Griechischen Text genügend erklären lassen, schlagend bewiesen [1]). Die Übersetzung steht in der Mitte zwischen der Buchstäblichkeit der Lateinischen und der paraphrastischen Arabischen. Sie hat, wie die Arabische, die beyden Anfangs- und Schlusscapitel nicht, dagegen den Abschnitt C. 7, zwischen V. 35 u. 36. Vor dem 4ten Jahrh. kann sie eben so wenig, wie die Äthiop. Übersetzung des Buches Henoch entstanden seyn. Aber näher lässt sich die Zeit nicht bestimmen.

3. Der Griechische Text, den, wenn nicht alle drey Übersetzungen, doch wenigstens die Lat. u. Äthiop., aber in verschiedener Gestalt, voraussetzen, ist zur Zeit für verloren zu achten. Nach Thilo [2]) enthält ein Pariser Codex (929. olim Colbertin.) eine Griech. *ἀποκάλυψις Ἐσδράμ*. Thilo ist noch ungewiss, ob diess nicht das Griech. Original des 4 Esra sey. Aber die daraus von Hase mitgetheilten Proben bey van der Vlis [3]), zeigen augenscheinlich, dass diess ein ganz anderes, viel späteres, von vorn heraus Christliches Apokryphum ist [4]). Eben so wenig lässt sich in dem von Lambecius [5]) angeführten Manuscript der Wiener Bibliothek *Ἐσδρᾶ τοῦ προφήτου περὶ τῶν ἐπιβαρέων ἡμερῶν τῶν δώδεκα μηνῶν*, so wie in dem eben daselbst unter dem Titel:

1) A. a. O. S. 77 ff. So hat z. B. 12, 1. die Lat. Übersetzung *ὁ λέων* gelesen, die Äthiop. *ὁ ἐλεῶν* misericors ille. V. 4. hat jene *τὸ τοῦ ἀετοῦ σῶμα*, diese *τὸ αὐτῶν σῶμα*, V. 47. *ἀπὸ παντὸς τοῦ ἀμπελῶνος* — diese *ἀπὸ παντὸς τοῦ ἀπολέγοντος* gelesen u. dergl. mehr. Ähnlich die Äthiop. Übersetzung des N. T. S. de Wettes Einl. in d. N. T. §. 15.

2) Acta Thomae Proleg. p. LXXXII f.

3) A. a. O. S. 5 ff.

4) Dasselbe bemerkt schon Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 70. Anm., welcher eine ganze Abschrift dieser Apokalypse vor sich hatte.

5) Biblioth. Vindobon. lib. VI, p. 118. u. lib. VII, p. 240.

ἀγαθαὶ ἡμέραι ἃς ἔδειξεν ὁ θεὸς τῷ Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ vorhandenen Codex das Griech. Original unseres Esra vermuthen.

Dass aber ein Griechisches Original unseres 4 Esra schon sehr früh in der Kirche vorhanden war, bezeugt das ausdrückliche Griech. Citat aus 4 Esra 5, 35. (3, 45. Äth.) bey Clemens von Alexandrien [1]), welches mit der Lat. u. Äthiop. Übersetzung wörtlich übereinstimmt. Ein noch älteres Zeugniss dafür würden wir im Briefe des Barnabas Cap. 12. haben, wenn in den Worten: ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; καὶ λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ die Beziehung auf Esr. 5, 5., wo es heisst: et de ligno sanguis stillabit, et lapis dabit vocem suam (nach Habak. 2, 11.), et populi commovebuntur, sicher wäre. Der Brief mag echt seyn oder nicht, er gehört auf jeden Fall in die Zeit des Überganges von dem ersten zum zweyten Jahrhundert [2]). Das Zeugniss für das Alter des Griech. Originals unseres Buches wäre also sehr bedeutend. Allein höchst wahrscheinlich citirt Barnabas aus einer anderen apokryphischen Schrift [3]), in der von dem Kreuzestode Christi geweissagt war, während die bezeichneten Worte im Esra zu den theils alttestamentlich prophetischen, theils auch wohl proverbiellen [4]) Ausdrücken der unge-

1) Stromata 3, 16. (ed. Colon. p. 468.), Διατί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρός μου τάφος, ἵνα μὴ ἴδω τὸν μόχθον τοῦ Ἰακὼβ καὶ τὸν κόπον τοῦ γένους Ἰσραήλ, Ἔσδρας ὁ προφήτης λέγει. Nur der Anfang der Stelle: Quare, domine? Ad quid nascebar? nach d. Lat. und Äth. Übersetz. fehlt.

2) Selbst Schwegler (nachapost. Zeitalter Bd. 2. S. 241.) setzt ihn in das erste Viertel des 2ten Jahrhunderts.

3) Ein Ausleger des Briefes bey Cotelier vermuthet, es sey die Stelle aus den Sibyllinen.

4) S. Patres apostol. ed. Cotelier, die Anmerkungen zu dieser Stelle. — Der Commentar zu Mark. Ev. in den WW. des Hieronym. sagt zu Mark. XV, 33.: Hic (am Kreuze) adest Noe inebriatus ac nudatus, coelo et terra pallo tenebroso te-

heuren Natur- und Geschichtsbewegungen und Anzeichen gehören, unter denen die Messianische Zeit hereinbrechen soll. Noch weniger vermögen wir mit Colemesius, Jacobson u. Hefele u. a. in dem ersten Clem. Briefe C. 50. eine bestimmte Beziehung auf 4 Es. 2, 16., so wie mit Jachmann im Hirten des Hermas, B. 1. Vis. 1, 3. Vis. 3, 1. Buch 2, Proömium u. Buch 3, Gleichniss 8, 1. 9, 1 u. 13 [1]), deutliche Spuren von dem Gebrauch des Griech. 4 Esra anzuerkennen.

Müssen wir uns nun auch mit dem alleinigen Zeugnisse des Alex. Clemens begnügen, so ist dieses doch sicher und hinreichend genug, um ausser Zweifel zu setzen, dass das vierte Buch Esra im 2ten Jahrh. in der Griech. Kirche Griechisch vorhanden war. Es fragt sich aber, ob als Griechisches Original, oder als Übersetzung aus einem Hebr. Original?

Petr. Galatinus [2]) verbreitete Anf. d. 16 Jahrhunderts das Gerücht, das 3 und 4 Buch Esra seyen im Hebr. Original zu Constantinopel vorhanden. Seitdem aber diess eitle Gerücht und sonst jede Spur des Hebr. Originals sich verloren haben [3]), hat man sich darauf beschränkt, zunächst aus der Lat. Übersetzung auf eine Griechische aus einem Hebr. Original zurückzuschliessen. Wie unsicher ein solcher Schluss sey, sieht jeder. Wenn Joh. Morinus sagte, Inhalt und Sprachweise des Buches seyen ganz und gar Jüdisch, Hebräisch, und hätten nichts von Griech. Eloquenz, so kann man ein solches oberflächliches Urtheil einer Zeit verzeihen, welche den schriftstellerischen Typus des Jüdischen Hellenismus noch nicht genauer erkannt hatte. Die neuere Beweisführung

ctus et homine irrisus. Hic stillavit sanguis de ligno. Liegt in dieser seltsamen Zusammenstellung vielleicht eine Spur zur Lösung des Räthsels?

1) S. PP. apostolici ed. Hefele — an d. betr. Stellen.
2) De arcan. catholic. verit. im Anf.
3) S. Laurence General Remarks p. 301 ff.

von Dr. Bretschneider [1]) geht tiefer ein. Er weist Stellen im Lat. Texte nach, in denen Fehler des Griech. Übersetzers das Hebr. Original verrathen sollen. Nun ist zwar wahr, der Lat. Übersetzer giebt den Griech. Text in buchstäblichster Weise wieder. Aber in allen von Bretschneider angezogenen Stellen verschwinden die vermeintlichen Missverständnisse des Hebr. Originals durch den Griech. Übersetzer vor einer genaueren Auslegung und Beachtung des Hebraisirenden Hellenistischen Sprachgebrauchs [2]). Kurz, ein Hebr. Original ist in keiner

1) In Henkes Museum Bd. 3. St. 3. S. 478 ff.

2) C. 4, 34. (2, 42. 43 Äthiop. Übers.) Non festines tu super Altissimum. Tu enim festinas inaniter esse super ipsum. Nam excessus tuus multus. Bretsch. vermuthet, im Hebr. Orig. habe dem festinare entsprochen מָהַר, welches Wort freylich σπεύδειν heisse, aber im Arab. und Syr. auch weise, verständig seyn. Der Griech. Übersetzer habe beyde Bedeutungen verwechselt; er hätte ἐπιστήμων oder νοήμων übersetzen sollen. Allein abgesehen davon, ob jener Arab. und Syr. Sprachgebr. auch Aramäisch ist, (ich finde in Buxt. Lex. Talm. nur מְהִיר in der Bedeutung von promptus, exercitatus), so giebt gerade festinare im Zusammenhange allein einen guten Sinn. Esra fragt ungeduldig quousque — et quando fiet hoc magnum nach der Äth. Übers. Worauf ihm nach der deutlicheren Äthiop. Übers. die Antwort wird: Tu festinas propter te ipsum, at altissimus propter multos. Ἐπιστήμων oder dergl. schickt sich gar nicht in den Zusammenhang. Das unverständliche nam excessus tuus multus in dem vulgären L. Texte ist offenbar falsch, denn Cod. Sangerm. liest, nam excelsus permultis (pro multis?). — Ist jenes echt, so scheint im Griech. ἔκστασις gestanden zu haben, vgl. 5, 33. excessus mentis. C. 5, 32. hat der Lat. Text et adjiciam coram te, d. Äthiop. Übersetz. 3, 39. et iterabo coram te. Jenes weist auf das Hellenistische προστίθημι, was auch Luk. 19, 11. u. a. so vorkommt; dieses aber auf das iterato (δεύτερον) V. 13. in d. Lat. Übers., so dass vielleicht die Äthiop. Übersetz. 3, 39. δευτερώσω im Gr. las. — Cap. 6, 1. hat die Lat. Übers.: et antequam starent exitus saeculi, die Äth. 4, 3 — — partes mundi. Die Lat. hat das Gr. αἰὼν durch saeculum, die Äth. durch mundus übersetzt, vergl. Hebr. 1, 2. Exitus (saeculi) entspricht dem Hellenistischen ἔξοδος, welches gleichbedeutend mit der ἀνατολὴ der Pflanzen, der Sterne, besonders aber auch mit γέννησις, ἀρχὴ gebraucht wird, s. Mich. 5, 2. LXX u. Lexic. Cyrilli Ms. bey Schleusner Nov. thesaur. Biel Vol. 2. p. 409. — Cap. 8, 3. multi quidem

Weise erweislich. Dagegen hat van der Vlis sowohl aus der Lat., als der Äthiopischen Übersetzung stellenweise so viel Gräcismen nachgewiesen, dass, wenn man den Maassstab des neutestam. Gräcismus anlegt, keinen Augenblick zweifelhaft seyn kann, dass das Buch ursprünglich Griechisch geschrieben ist [1]).

Der Griech. Text, aus welchem die Äth. und Arab. Übersetzung geflossen sind, hatte die beyden Anfangs- und die beyden Schlusscapitel der gedruckten Latein. Übersetzung nicht. Dagegen haben beyde Übersetzungen in ihrem Griech. Originale nach Cap. 7, 35. (nach der Lat. Abtheilung) einen bedeutenden Abschnitt gehabt, welcher in der gedruckten Lat. Übersetzung und so viel man weiss in allen Handschriften derselben fehlt. Welcher Griech. Text ist nun der ursprünglichere, echtere, der der beyden Orient. oder der der gedruckten Lat. Übersetzung?

Man sollte denken, dass, da die Lat. Übersetzung unstreitig die ältere ist, diese auch den ältesten und echtesten Griech. Text darstellen würde. Allein, was zuerst die beyden Anfangs- und Endcapitel betrifft, so bemerkt R. Laurence, dass von den 13 Lat. Handschriften, welche er in den Oxforder Bibliotheken und im Brit. Museum verglichen hat, nur in einer einzigen jene vier Capitel als integrirende Stücke des 4 Esra sich finden [2]). Mehrere von jenen Handschriften haben, wie schon bemerkt Cap. 15 u. 16. als eine besondere Schrift unter dem Namen des 5ten Esra; eine [3]) hat auch Cap.

creati sunt, pauci autem salvabuntur, womit die Äthiop. Übersetz. 8, 6. übereinstimmt, ist creati dem Zusammenhange viel entsprechender, als wenn dafür vocati stände, welches Wort Br. wünscht und durch Annahme eines Übersetzerfehlers, der מרא und קרא verwechselt haben soll, herstellen zu können glaubt.

1) S. Van der Vlis a. a. O. c. 1 u. 2.

2) Gener. Remarks p. 283.

3) Ebendas. p. 285 sq.

1 u. 2. abgelöst und hinter Nehemiah (2 Esra) als dritten Esra aufgeführt, welcher durch d. sogenannten Griech. Esra der Alex. Übersetzung von unserem 4 Esra getrennt ist. Es ist also schon hiernach sehr wahrscheinlich, dass die Lat. Übersetzung ursprünglich jene Zusätze nicht hatte. Dazu kommt, dass, wie van der Vlis bemerkt [1]), die Lat. Übersetzung jener Zusätze von der der übrigen Capitel abweicht, theils nicht so fehlerhaft, theils aus einem besser stilisirten Griech. Texte übersetzt, und Griech. Wörter, wie romphaea, zelare u. adzelari gebraucht, welche in den anderen Capp. nicht vorkommen. Auch verrathen beyde Zusätze einen Christlichen Verf. in einem Grade, wie die übrigen Capitel, die Interpolationen, z. B. 7, 28., ausgenommen, nirgends; das alttest. Volk ist Cap. 1 u. 2. schon verworfen und an seine Stelle das neutestam. getreten, während Cap. 3—14. jenes noch das erwählte Volk ist. C. 1, 30. ahmt Matth. 23, 37. nach; 2, 36. 43—45. 15, 8. 13. 40. die Joh. Apokalypse. Endlich stehen C. 1 u. 2. mit dem folgenden in gar keinem Zusammenhange; eben so verrathen sich Cap. 15 u. 16, da Cap. 14. das Buch seinem wesentlichen Inhalte nach geschlossen ist, als absichtlich sich anschliessender, das eine und andere aus dem ursprünglichen Esra aufnehmender, deutender (vgl. 16, 53. mit 14, 11 ff.) späterer Zusatz. Aus der Darstellung des Gedankenzusammenhanges wird sich noch deutlicher ergeben, dass beyde Zusätze von Christlicher Hand sind.

Was den Zusatz in den beyden Orient. Übersetzungen Cap. 7, 35—36. betrifft, so weist schon die Zusammenhangslosigkeit zwischen Cap. 7, 35 und 36. in der Lat. Übersetzung darauf hin, dass zwischen beyden Versen ein beträchtliches Stück ausgefallen sey. V. 36—41. setzt wenigstens den Schluss des Zusatzes von den

1) A. a. O. S. 15 ff.

Worten in die judicii integrumne erit viro justo intercedere pro peccatore u. s. w. an voraus. Dazu kommt, dass Ambrosius de bono mortis c. 10 u. 11. mit ausdrücklicher Nennung des 4 Esra ein beträchtliches Stück aus diesem Zusatze citirt. Das Citat stimmt mit der Äth. und Arab. Übersetzung Cap. 6, V. 64—74. u. 75. u. 76. zum Theil wörtlich überein. Hiernach scheint also diesen beyden Übersetzungen das Verdienst zuerkannt werden zu müssen, das Buch sowohl in diesem Zusatze, als in jenen Auslassungen, in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten zu haben [1]). Aber allerdings ist die Auslassung des Zusatzes in der Latein. Übersetzung nach der Zeit des Ambrosius fast schwerer zu erklären, als der durch die beyden anderen Übersetzungen zwiefach verbürgte Zusatz. Man kann keine Form des Zufalls, der Nachlässigkeit entdecken, welche zur Erklärung genügte. Ist die Auslassung absichtlich geschehen, so verhilft vielleicht Hieronymus in seinen Invectiven gegen Vigilantius zu einer Lösung des Räthsels. Denn als Vigilantius sich für den Satz, quod post mortem nullus pro aliis gaudeat deprecari auf das 4 Buch Esra, (unstreitig auf den Schluss des Zusatzes, Äthiop. Übersetz. 6, 77—83., nicht auf 7, 45., wo der Gedanke gar nicht so bestimmt ausgedrückt ist,) berief, fuhr ihn Hieronymus hart darüber an, dass er sich auf eine Schrift berufe, welche die Kirche gar nicht anerkenne und die er desshalb nie

1) Vergebens sucht Vogel Comment. de conject. usu in crisi N. T. in dem Anhange de quarto libro Esdr. p. 52. 53., indem er den ganzen Abschnitt von 7, 25. an bis 8, 20 für eine spätere Christliche Interpolation erklärt, nachzuweisen, dass das Stück unecht sey, weil es im Styl und in den Gedanken mit dem übrigen Buche nicht übereinstimme. S. dagegen Laurence General Remarks p. 293 ff. und van der Vlis a. a. O. p. 20. 21. Für jene Erweiterung der Interpolation lässt sich weder ein hinreichender kritischer, noch hermeneutischer Grund entdecken.

gelesen habe [1]). Wie nun, wenn man nach der Zeit des Hieronymus, um nicht das ganze Buch zu verwerfen, den betreffenden Abschnitt, der ohnehin manche eschatologische Vorstellungen enthält, welche mit der Christlichen, besonders der Abendländischen, nicht übereinstimmen, wegen solcher Anstösse auslies? Ambrosius lehrte noch, dass die Seelen nach dem Tode in gewissen Behältnissen aufbewahrt würden bis zum Gerichtstage. Eben so Augustin. Aber Gregor der Grosse z. B. verwarf jede Zwischenzeit und meinte, die abgeschiedenen Frommen würden gleich nach dem Tode in den Himmel kommen. Unser Abschnitt lehrt, unmittelbar vor jener Stelle, (Äth. Übers. C. 6, 75. 76.) auf welche sich Vigilantius gegen die Fürbitte nach dem Tode berief, dass nach dem Tode den Frommen wie den Bösen sieben Tage freygelassen würden, zwischen Hölle und Himmel zu wählen [2]), eine offenbar ganz Jüdische Vorstellung, welche der Christlichen Eschatologie jener Zeit fremd war. Diejenigen, welche das Buch sonst für eine echte Weissagung hielten, aber diesen und ähnlichen Vorstellungen jenes Abschnitts widersprachen, konnten sich veranlasst sehen, die ganze Stelle über den Process des Endgerichts auszulassen. — Wäre der ganze Abschnitt eine spätere Christliche Interpolation, so würde er wenigstens die Vorstellungen von der siebentägigen Zwischenzeit zwischen dem Tode und dem Gericht und von der Unstatthaftigkeit der Fürbitte nach dem Tode nicht enthalten. Aber vielleicht ist nicht alles absichtlich ausgelassen, sondern einiges auch zufällig. Denn an der Schilderung des Paradieses und der Hölle (Äth. Übers. 6, 1 ff.), an der Erklärung von der geringen Zahl der

1) Epist. adv. Vigilant. (ep. 60.)

2) Per septem dies liberum ipsis (animabus) erit, spectare intra hoc septiduum omnes habitationes, de quibus antea ad te dixi: postea singuli transferentur in loca, quibus digni sunt, et diligenter custodientur (Arab. Übersetz.). Eben so, nur kürzer die Äth. Übersetz. Dieselbe Stelle citirt Ambrosius.

Seligen (Äth. Übers. 6, 19 ff.), so wie an der Darstellung der siebenfachen Unseligkeit der Bösen und der siebenfachen Seligkeit der Frommen (Äth. Übers. 6, 51 ff.) konnte wohl kein Christlicher Lehrer Anstoss nehmen.

4. Was den Inhalt und die Form der Schrift betrifft, so legen wir bey dieser Erörterung zunächst die Lat. Übersetzung mit ihren Zusätzen am Anfang und am Schluss zum Grunde, setzen aber dabey voraus, dass der Zusatz der Äthiop. und Arab. Übersetzung zwischen Cap. 7, 35. und 36. zum Ganzen gehört. Der Inhalt ist dieser: Nachdem die Abstammung Esras nach 1 Esr. 7, 3. 3 Esr. 8, 1. angegeben und bemerkt worden ist, dass Esra zur Zeit der Apokalypsis im Medischen Reiche, im Reiche des Perserkönigs Artaxerxes, gefangen gewesen, erzählt Esra 1, 4. selbst, dass er von Gott den Befehl erhalten habe, dem Volke zu verkündigen, dass Gott der Herr sich von demselben abwenden und es verlassen wolle, weil es undankbar und ungehorsam gewesen gegen seine Wohlthaten und Ordnungen. Er habe das widerspenstige Volk verworfen; er werde es der Zerstörung Preis geben; seine Gnade dagegen dem zukünftigen Volke aus dem Orient V. 38. zuwenden, das auch ohne Zeichen und Wunder, ohne Propheten an ihn glauben und seinem Worte gehorchen werde. Cap. 2. ruft die Mutter (Zion) des Volkes ihre Söhne auf, bey Gott um Vergebung zu flehen. Aber der Prophet fordert von Gott gerechtes Strafgericht über dasselbe und seine Mutter. Von Neuem spricht Gott zum Esra, dass er dem neuen Bundesvolke das Reich geben wolle. Das Reich sey schon bereitet, das neue herrlichere Jerusalem, worin das Böse vernichtet sey, und die Fülle des Guten allen zu Theil werden solle, auch den Entschlafenen, die der Allmächtige erwecken werde. Esra, heisst es Cap. 2, 33., empfängt den Befehl dieser Botschaft auf Horeb. Er richtet die Botschaft aus, wird aber verschmähet. Er wendet sich dann zu den Völ-

kern, zu den für das Reich Gottes empfänglichen, und spricht zu ihnen: Harret Eures Hirten, derselbige wird Euch ewige Ruhe schaffen; denn er ist nahe, der zur letzten Zeit kommen soll! Seyd bereit, den Lohn des Reiches zu empfangen, denn Euch wird ein immerwährendes Licht scheinen ewiglich für und für! Fliehet den Schatten dieser Welt! u. s. w. — Nach dieser Tröstung und Ermahnung an das neue Volk Gottes sieht Esra auf dem Berge Zion eine unzählige Schaar Gott Lobender, und mitten unter denselben einen Jüngling von hoher Gestalt, der einem jeglichen eine Krone aufsetzt. Auf die Frage, wer jene seyen, antwortet ein Engel: Jene sind die Verklärten, die unsterblichen Märtyrer und Bekenner Gottes und seines Sohnes, und jener Jüngling ist der Sohn Gottes, der seine Bekenner krönt und ihnen Palmen giebt. Esra fängt an, diejenigen, welche für den Namen des Herrn tapfer gestanden haben, zu preisen. Der Engel aber gebietet ihm, seinem Volke zu verkündigen, was für Wunder Gottes er gesehen habe.

Cap. 3—14. ist offenbar ein in sich zusammenhängendes Ganzes, welches mit den beyden ersten Capp. in keinem weiteren Zusammenhange stehet, als durch den Gedanken, dass das alttestam. Bundesvolk unglücklich ist vor allen übrigen Völkern und in der Hand seiner Feinde. Aber auch dieser Zusammenhang ist sehr lose. Denn jener Gedanke wird gleich Cap. 3. anders gestellt und gewendet. Esra, so beginnt die Erzählung Cap. 3. wie von Neuem, liegt einst, im 30sten Jahre nach der Zerstörung der heil. Stadt, in Babylon auf seinem Bette, voll Kummer darüber, dass Zion wüste und verlassen sey, während Babylon in Überfluss lebe. In seinem patriotischen Schmerze wendet er sich betend zu Gott mit der unmuthigen Frage, wie es doch komme, dass, da doch Babylons Einwohner nicht besser seyen, sondern sie sammt allen Völkern in Folge der Sünde Adams vor

Gott sündigen, Israel, das erwählte, zwar vielfach ungehorsame, aber immer wieder gesegnete Volk, allein gestraft werde wegen seiner Sünden, so dass Babylon über Zion herrsche? Warum, fragt er, hat Gott seinem Volke das böse Herz Adams nicht genommen, sondern es hingehen lassen in eingewurzelter Bosheit? Warum trägt er die übrigen Völker, die nicht besser sind, mit Geduld und Schonung, straft aber das Volk, unter welchem er doch seinen Bund aufgerichtet hat, welches doch seinen Namen kennt, und von welchem ein namhafter Theil immer seine Gebote gehalten hat, während, wie die Äth. Übersetzung hinzufügt, überhaupt kein vollkommenes Volk gefunden wird?

Auf diese Fragen antwortet der ihm gesendete Engel Uriel C. 4, 1 ff., indem er ihm zunächst den menschlichen, weltlichen Übermuth seiner Fragen, womit er sich unterstanden habe, den Weg oder Rath des Höchsten zu verstehen, verweist, und ihm sodann die Schwäche der menschlichen Erkenntniss in dreyfacher Weise oder dreyfacher Analogie (similitudo) anschaulich macht. So wenig er das Feuer wägen, oder des Windes Wehen messen, oder den Tag, der vergangen ist, wiederbringen könne, und das seyen doch Dinge aus dem unmittelbaren Erfahrungskreise des Menschen, — so wenig vermöge er als schwacher, vergänglicher Mensch den Weg des Höchsten zu verstehen, 4, 11 [1]). Die

1) Die Lat. Übersetzung hat 4, 11: Et quomodo potuit vas tuum capere Altissimi viam, et jam exterius corrupto saeculo intelligere corruptionem evidentem in facie mea? Das letztere „und nachdem die Welt äusserlich verdorben ist, verstehen das Verderben, so vor mir offenbar ist", — giebt weder an sich noch im Zusammenhange einen verständlichen Sinn. Einen deutlicheren Gedanken giebt die Äth. Übersetzung 2, 21—23. Et quomodo potes cognoscere ordinationem viae Altissimi? Nam eo, quod infinitum est, formatur via Altissimi, nec tu potes, qui corruptibilis es, intelligere viam ejus, qui incorruptibilis est. Et quum audirem, procidi in faciem meam. Eben so die Arab. Van der Vlis vermuthet, dass der Gr. Text der Äth. Übers. so ge-

neue Klage des Unmuthes, dass es besser wäre, wir wären gar nicht, denn dass wir in dem gottlosen Wesen der Welt leben und leiden, ohne zu wissen, warum, — wird von dem Engel in parabolischer Rede damit abgewiesen, dass dem Menschen auf Erden nicht gegeben sey, zu verstehen, was im Himmel sey. Esra bescheidet sich, eben nur das Irdische verstehen zu wollen, und stellt die bestimmte Frage: Warum ist das Volk, was Gott lieb hat, dahingegeben den Geschlechtern der Gottlosen, und das Gesetz der Väter in Abgang gekommen und der geschriebene Bund nirgends vorhanden? Wie stimmt diess mit dem heil. Namen, wonach Israel das Volk Gottes genannt ist? 4, 12—25.

Der Sinn der Antwort des Engels ist der: Die Saat des Adamitischen Bösen müsse zur vollen Ernte kom-

lautet habe: *καὶ πῶς δύνασαι τὸν στίχον συλλαμβάνειν τῆς τοῦ ὑψίστου ὁδοῦ*, woraus der Lat. Übersetzer gemacht habe: — *τὸ ἄγγος σου λαμβ.* Diese Corruption ist unglaublich. Ich vermuthe, dass die Äth. Übersetz. las: *τὴν διασκευὴν συλλαμβ. τῆς* u. s. w., woraus die Corruption *διὰ σκεύους σου* oder *δύναται τὸ σκεῦος σου λαμβ.* (vas tuum) entstanden seyn kann. — Stand, wie van der Vlis vermuthet, im Griech. Text des Äthiopiers ferner *καὶ οὐ δύνασαι, ὢν διεφθαρμένος, καταλαμβάνειν*, so ist möglich, daraus die Corruption der Lat. Übersetzung *αἰῶνος διεφθαρμένου* zu erklären. Aber woraus erklärt sich das jam exterius corrupto saeculo? Ich vermuthe daher, dass im Griech. Original des Lat. Textes ursprünglich gestanden: *καὶ (πῶς) ἔξεστί σοι ὄντι φθαρτῷ*, woraus das corrupte *καὶ ἔξωθεν αἰῶνι φθαρτῷ* entstand, was der Lat. wörtlich übersetzte. Richtig bemerkt van der Vlis, dass aus dem Griech. *καταλ. τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, ὅς ἐστιν ἄφθορος*, was die Äth. Übers. gelesen haben muss, — mit Weglassung des *τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, ὅς ἐστιν* —, die Corruption *τὴν φθοράν*, die der Lat. Übersetzung zum Grunde liegt, und aus dem *ὡς ἤκουσα, προσπέπτωκα εἰς τὸ πρόσωπον μου*, was die Äth. Übersetzung gelesen haben muss, die Corruption der Lat. Übersetzung zu erklären sey. Hier aber bleibt van der Vlis nur bey dem *ἐν τῷ προσώπῳ μου* stehen und vermuthet, der Lat. müsse statt *ὡς ἤκ.* — *προσπέπτωκα* ein Wort, welches dem evidentem entspreche, gelesen haben. Vielleicht stand im Griech. Text des Lat. etwas wie *πέπτωκα εἰς τοὺς πόδας ἐν τῷ προσώπῳ μου*, woraus eine Corruption wie *ἐμποδὼν* oder *πρόσθεν ποδῶν*, das Gegenwärtige, Vorliegende, entstanden seyn könnte.

men in dem gegenwärtigen Weltlauf. Nicht eher könne die Erlösung, das Heil, kommen, ehe nicht das Böse zur vollen Ernte gekommen und die böse Welt, sein Ort, vergangen sey, 4, 26—32.

Auf die Frage Esra's, wie und wann die Ernte — das Gericht — seyn werde? wird ihm seine Ungeduld und Eil verwiesen. Er solle Gott nicht übereilen wollen: Gott eile wegen Vieler, verziehe also, während er nur aus individueller Ungeduld eile [1]). Auch die Seelen der Gerechten hätten in ihren Kammern (im Scheol) gefragt: Herr wie lange soll ich hoffen? Diesen aber habe der Erzengel Jeremiel [2]) geantwortet, dass Gott die Welt gewogen und die Zeit gemessen habe, und dass alles geschehe, wenn es reif sey, zu seiner Zeit. Da Esra bedenklich spricht, es möchte die Welt nicht reif werden um der Sünden willen derer, die auf Erden wohnen, wird ihm erklärt, dass die von Gott gesetzte Zeit der Reife durch nichts könne aufgehalten werden; und eben so wenig, als ein Weib, wenn die Zeit des Gebährens gekommen sey, die Frucht zurückhalten könne, werde der Scheol die Verstorbenen zu seiner Zeit zurückhalten, dass sie nicht auferstehen. Auf die Frage, ob von dem von Gott bestimmten Zeitraume des Weltlaufs mehr vergangen, als noch zukünftig sey? — wird ihm in Gleichnissen geantwortet: das Maass, das vorüber ist, sey grösser, 4, 35—50. Als darauf Esra fragt, ob er bis auf die Zeit (des Gerichtes) leben werde, und welches die Zeichen jener Zeit seyn werden? antwortet der Engel, dass er auf das erste zu antworten weder gesandt noch im Stande sey; nur das zweyte werde er ihm, aber auch nur zum Theil beantworten.

Diess geschieht Cap. 5, 1 ff. Es wird die Zeit kommen, heisst es, wo Irrthum und Ungerechtigkeit grösser

1) So die Äth. Übers.

2) Wahrscheinlich aus einem andern apokr. Buche genommen, worin diese Antwort des Erzengels vorkam.

seyn werden, denn je zuvor. Werde er bis zu jener Zeit noch leben, so werde er nach der dritten Posaune [1]) sehen erschreckende, zerstörende Wunderzei-

1) Die Lat. Übers. 5, 4.: Videbis post tertiam tubam (Cod. Sangerm. tertia tuba) et relucescet subito sol noctu et luna ter in die (Sangerm. interdie), scheint vielfach verdorben zu seyn. Vergleichen wir die Arab.: Videbis post haec tria signa, terra movebitur etc. und die Äthiop.: Videbis terram post tertium mensem turbatam, et relucescet subito sol noctu et luna in die: so ergiebt sich unmittelbar, dass statt des sinnlosen ter in die — interdiu, καθ' ἡμέραν, worauf schon die lect. Sangerm. führt, zu lesen sey. Das Erbeben der Erde in den beyden Orient. Übersetzungen fehlt in der Lat. Aber es gehört zur Vollständigkeit der solemnen Zeichenschilderung vgl. Matth. 24, 29. Gewiss stand im Griech. Text καὶ ἡ γῆ σαλευθήσεται (Arab. Übers.) oder dergl. Van der Vlis vermuthet richtig, dass der Lat. Text ursprünglich auch terram turbatam gehabt habe. Wahrscheinlich ging es über dem tertiam tubam, zumahl da in der Abbreviatur die Worte den Schein einer Dittographie haben können, verloren. — Aber die Hauptschwierigkeit der Stelle ist, das tertiam tubam zu erklären. Im Griech. Original der Lat. Übers. muss μετὰ τρίτην σάλπιγγα gestanden haben. Aber die beyden anderen Übersetz. wissen von keiner tuba. Wie? Las die Arab. vielleicht τρία σημεῖα, in der Bedeutung von Zeichen, welche die Posaune giebt, oder rechnete der Übersetzer V. 1—3. zu drey vorangehenden Anzeichen der Mess. Zeit? Man könnte daran denken, im Griech. Text der Äth. Übers. die Corruption von τρία σημεῖα in τρίτον μῆνα zu vermuthen. Immer aber bleibt die Dreyzahl auffallend in einer Stelle, in der sonst gar nicht gezählt wird. In der Lat. Übersetz. wäre möglich, sie wegzuschaffen durch Veränderung des tertiam tubam in terram turbatam. Aber die beyden anderen Übersetzungen gestatten es nicht. Die tuba des Lat. Textes hat in der ähnlichen Stelle 6, 23 ihren Schutz. Aber woher kommt die tertia tuba und wie erklären sich bey gleichem Griech. Text und gleichem Sinn der Stelle die Abweichungen der beyden Orient. Übersetzungen? Ich verzweifelte schon ganz, als mir 6, 35. unerwartet Hülfe gewährte. Hier sagt Esra, er habe nach der Weisung des Engels in der zweyten Vision 6, 31. zum dritten Mahle 7 Tage gefastet, ut suppleam tres hebdomadas, quae dictae sunt mihi, oder wie die Äth. Übers. hat, de quibus dixit mihi. Die drey Fastwochen sind aus Daniel 10, 2. Dieser Prophet fastete, ehe er die letzte Hauptoffenbarung 10—12. empfing, 3 Wochen hintereinander. Nach diesem Vorbilde fastet auch Esra drey Wochen, aber er hat am Ende jeder Fastwoche eine Offenbarung und zwar zum Anfang des Sabbaths, der das Fasten aufhebt. Die erste Offenbarung nun weist in

chen in der Natur und unter den Menschen. Der Engel aber bricht in der Beschreibung dieser Zeichen ab, verspricht jedoch dem Esra zu einer andern Zeit, wenn er abermahls beten und weinen und sieben Tage fasten werde, grössere Dinge zu sagen. Damit endet das *erste* Traumgesicht. Cap. 2, 1—5, 14. Esra erwacht sehr erschöpft. Aber der Engel stärkt ihn 5, 15.

In der Nacht nach diesem Gesichte tritt Salathiel [1]), der Fürst des Jüdischen Volkes, zu Esra, und macht ihm Vorwürfe über seine Abwesenheit und Trauer, und bittet ihn, das ihm im Exil anvertrauete Volk nicht zu verlassen. Esra aber weist ihn von sich. Er will jetzt nicht gestört seyn. Nach sieben Tagen möge er wieder kommen [2]). Und so beginnt nach siebentägigem Fasten wieder in einer kummervollen Nacht das *zweyte* Gesicht Cap. 5, 20—6, 34. Esra wendet sich zuerst wieder im Gebet an Gott und fragt, warum er das von ihm vorzugsweise erwählte Volk Israel unter den Hei-

jener Stelle 5, 4. auf die dritte und grösste, am Schluss der dritten Fastwoche 6, 35 ff., wo er die grosse Mess. Weltbewegung schauen soll, hin. Darauf bezieht sich quae dictae sunt mihi. Hieraus erklärt sich post tertiam tubam in unserer Stelle. Nemlich nach den Gemaristen wurde in der alten Zeit Anfang — und auch Ende des Sabbaths in allen Jüd. Städten durch Blasen auf einer Tuba angezeigt. Dasselbe bemerkt Joseph. de b. J. 4, 9. 12. zu seiner Zeit, s. *Winers* Reallex. unter d. W. Sabbath. Anmerk. 3. *Buxtorf* Synag. Jud. p. 299. und *Vitringa* de Synag. vet. p. 205 ff. Hiernach stand im Gr. Texte unserer Stelle gewiss μετὰ [τὴν] τρίτην σάλπιγγα, in dem Sinne: am Ende der dritten Fastwoche, wo die dritte Sabbathposaune erschallen wird. Die Arab. Übers. hat dann mit ihren tria signa dasselbe gemeint. Die Äthiop. aber bey ihrem post tertium mensem, jener Sitte unkundig, und ohne Rücksicht auf die Daniel. 3 Fastwochen 6, 35 ff., daran gedacht, dass besonders die Neumonde durch die Tuba angekündigt wurden (vgl. 4 Mos. 10, 10.), und so die Stelle falsch verstanden.

1) Die Äthiop. Übersetz. hat *Pheltial*, die Arab. *Phaldiel*. Nach Daniel 12, 1. ist der Fürst des Jüd. Volkes *Michael*. *Salathiel* wäre Hebr. *Gottes Herrschaft* oder *Macht*, *Phaldiel Gottes Rettung*, vgl. 2 Sam. 3, 15.

2) So nach der Arab. und Äthiop. Übersetz.

den zerstreuet habe, so dass diese es züchtigen, und warum das Volk, wenn es Strafe verdiene, nicht lieber von Gott selbst gezüchtigt werde? Der Engel Uriel wirft ihm in seiner Antwort zunächst vor, dass er in seinem Schmerze für Israel zu weit gehe. Ob er das Volk glaube mehr zu lieben, als Gott, der Schöpfer des Volkes? Da aber Esra von Neuem begehrt, die Wege und Gerichte Gottes wenigstens zum Theil zu begreifen, wird ihm abermahls erklärt und in Gleichnissen fühlbar gemacht, wie diess die menschliche Fassungskraft übersteige. Er sey unfähig, das Gericht und die endliche Gnade Gottes gegen sein Volk zu verstehen. Esra aber fragt dennoch weiter nach dem Schicksale der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechter. Darauf wird ihm geantwortet, das Gericht Gottes sey gleich einem Kranze, einem Kreise, worin das Letzte nicht zu spät und das Erste nicht zu früh sey. Die unverständige Frage, warum Gott nicht alle Geschlechter zugleich geschaffen habe, wie einst bey der Schöpfung, damit seine Gerichte desto schneller kund würden, wird als unverständig von dem Engel gebührend abgewiesen. Ob man auch einer Mutter zumuthe, zehn Kinder in Eins zu gebähren? Gott habe alles nach einander in der Zeit geordnet. Darauf aber fragt Esra, ob die Mutter — des Volkes (Jerusalem) noch jung sey, oder dem Alter nahe, d. h. ihrem Ende? Die Antwort ist, dass ja Alles, dass die ganze Welt altere, dass das spätere Geschlecht immer schwächer sey, als das frühere. Auf die Frage 5, 56., durch wen [1]) Gott seine Creatur heimsuchen und das Ende der Dinge herbeyführen; und nachher 6, 7., welches die Grenzscheide der Zeiten, wann der ersten Zeit Ende und der Anfang der folgenden seyn werde? — giebt der Engel die Antwort,

1) Die Lat. Übers. hat per quem visites creaturam tuam. Die Äth. propter quem visites mundum tuum. Im Orig. stand wohl *διὰ τίνος* oder *διὰ τίνα*.

dass Gott selber das Ende, wie den Anfang der Dinge machen, und dass zwischen den beyden Zeiten keine Scheidung seyn, sondern die eine unmittelbar auf die andere folgen werde. Als darauf Esra 6, 11. 12. weiter bittet, ihm das Ende der Zeichen anzuzeigen, von denen der Engel in der ersten Vision zum Theil gesprochen habe, wird ihm eröffnet, dass das Ende der gegenwärtigen Welt von grossen und erschreckenden Naturerscheinungen so wie von Krieg unter den Menschen begleitet und mit Gericht und Bestrafung der Gottlosen und mit Vernichtung des Bösen verknüpft seyn, dass alsdann die Menschen sich bekehren und Wahrheit und Glauben herrschen werden. Mit dem Versprechen, dem Esra bey einer neuen Vision noch Grösseres zu offenbaren, und mit der Ermahnung, zu vertrauen und nicht zu murren über die Zeiten und Ordnungen Gottes, schliesst diese Vision.

Cap. 6, 35—9, 25. beginnt die dritte und letzte Vision, ähnlich wie die früheren. Hier heisst es aber, Esra habe 7 Tage gefastet, um die 3 Wochen, von welchen ihm gesagt sey, zu erfüllen [1]). Damit erreicht die Offenbarung nach Daniel. Vorbilde ihre Spitze. — Auf die Frage, warum, wenn doch Gott um seines auserwählten Volkes willen die Welt geschaffen [2]), dieses

1) Jejunavi, heisst es in d. Lat. und Äth. Übers., ut suppleam tres hebdomadas, (nach Daniel 10, 2.) quae dictae sunt mihi, oder de quibus dixit mihi. Vgl. 5, 4 u. die Anm. S. 163.

2) Das Hexaëmeron des Esra enthält manches für die Jüdische Dogmengeschichte Bemerkenswerthe.

1. V. 41. Et die secunda creasti spiritum firmamenti et imperasti ei, ut divideret et divisionem faceret inter aquas u. s. w. Die Äthiop. Übers. hat — iterum creasti spiritum coelorum u. s. w. Ambrosius citirt diese Stelle de spiritu s. 2, 6., aber er warnt, sie von dem heil. Geiste zu verstehen. Offenbar nimmt Esra ein πνεῦμα des Himmels an, welches die weiter bildende Schöpfung vermittelt. Bey den übrigen Schöpfungswerken lässt er Gott ohne diese Vermittlung wirken.

2. V. 42. heisst es: Et tertia die imperasti aquis congregari in septima parte terrae. Sex vero partes siccasti et con-

Volk in die Hände der Heiden, welche doch nichts vor ihm seyen, gegeben worden, und ohne Besitzthum sey

servasti (relinquebantur siccae Äthiop.), ut ex his sint coram te ministrantia seminata a Deo et culta. Vgl. V. 50. u. 53. Diese Siebentheiligkeit der Erde und das Verhältniss des Festlandes zum Meere von 6 zu 1. ist dem Verf. eigenthümlich. Wir finden diese Vorstellung so bestimmt nirgends weiter. Aber unstreitig nahm sie der Verf. aus der mythischen Kosmologie oder Geologie seiner Zeit. Wüssten wir, wann und wo diese Vorstellung unter den Juden entstanden ist, so würde daraus vielleicht auf die Zeit und das Vaterland unseres Verf. geschlossen werden können. Bey den Griechen finden wir wohl die Vorstellung, dass auf der Erde mehr Festland sey, als Meer. Aber als man später unter den Griechen das Grössenverhältniss beyder zu einander bestimmte, ging man von einer ganz anderen Eintheilung der Erde aus. Die Siebentheiligkeit ist echt Jüdisch. Die Rabbinen theilen das Paradies und die Hölle in 7 Theile (s. Gfrörer Jahrh. des Heils 2, 43 ff.). Philo legt auf die Siebentheiligkeit des Himmels, die Siebenzahl der Planeten u. s. w. ein grosses Gewicht (s. de opif. mundi §. 35 ff. u. Müllers vortreffl. Commentar). Die Zahlenmystik Philos erklärt vielleicht das Verhältniss von 6 zu 1. Denn nach Philo de opif. mundi §. 3. ist sechs die erste vollkommene Zahl nach der Eins. Darnach ist jedes vollkommen, so das Maass des Festlandes wie das Maass des Meeres. Aber vielleicht hat die Vorstellung unseres Verf. einen anderen, astronomischen Grund in den Verhältnissen der Planeten. Nur in dem Bundehesch finden wir eine freylich spätere und undeutliche Analogie. Hier heisst es, dass, während der 30 Tage, als Taschter (Sirius) Regen über die Erde ausgoss, diese sich in 7 Theile getheilt; dass der mittlere, der die sechs übrigen von einander getrennt um sich hatte, den Namen Khunnerets, der einen See hat, erhalten habe. Kleuker bemerkt in seinem Zend-Avesta im Kleinen S. 121., dass in dieser Vorstellung die Mosaischen Traditionen von der Schöpfung des Festlandes und Meeres und von der Noach. Fluth zusammengeflossen seyen. So wäre vielleicht Esras Vorstellung Persischen Ursprungs, aus der Zoroastr. Kosmogonie entstanden.

Wie es sich aber auch damit verhalten möge, erst im Mittelalter wird die Vorstellung wieder aufgenommen. Roger Bacon beruft sich in seinem Opus majus darauf, als auf eine göttliche Offenbarung. Er stellt sie zusammen mit der Angabe des Ptolemäus de dispositione sphaerae, wonach der 6te Theil der Erde bewohnbar sey, und schliesst aus allem, was die Alten, Aristoteles, Seneca, Plinius über das Meer sagen, dass die Erde dem grösseren Theile nach habitabilis und nur ein kleiner Theil derselben vom Meer bedeckt sey. Eben so fast wörtlich Peter d'Ailly in s. imago mundi c. 8. Merkwürdig nun ist, dass Christoph Columbus in

in der Welt? — erscheint wiederum Uriel und erklärt ihm in Parabeln, dass die Sünde Adams die Ursach sey

s. berühmten Briefe von Haiti an die Span. Monarchen v. J. 1498 eben aus unserer Stelle, die er aus d'Aillys Buch kannte, schliesst, dass der Ocean nur von geringer Ausdehnung seyn könne. Vgl. Alex. v. Humboldt krit. Untersuchungen über d. hist. Entwikl. der geogr. Kenntnisse von der neuen Welt. Aus d. Franz. v. Ideler Bd. 1. S. 74 ff. und 170 ff. Der grosse Naturforscher sagt in s. Kosmos Bd. 1. S. 305., dass nach den neueren Untersuchungen fast $^3/_4$ der Oberfläche der Erde mit Wasser bedeckt sey, vgl. S. 470. Columbus folgte also nicht bloss einem apokr. Buche, sondern auch einem Irrthume. Aber dieser Irrthum mit seiner heiligen Auctorität im Mittelalter trug dazu bey, dass er zu seinem kühnen Unternehmen guten Muth hatte und guten Muth machte.

3. V. 49—53. heisst es, Gott habe am 5ten Tage, wo er die Thiere der Luft und des Wassers geschaffen, duas animas conservirt (conservasti auch nach d. Äth. Übers.). Nomen uni vocasti Henoch (richtiger Behemoth. Äth.) et nomen secundae vocasti Leviathan. Et separasti ea ab alterutro. Non enim poterat septima pars, ubi erat aqua congregata, capere ea. Et dedisti Henoch (Behemoth) unam partem, siccata est tertia die, ut habitet in ea, ubi sunt montes mille. Leviathan autem dedisti septimam partem humidam et servasti eam, ut fiat (fiant Äthiop.) in devorationem quibus vis et quando vis. Dieselbe mythische Vorstellung findet sich Buch Henoch 58, 7 ff., aber in einer späteren, interpolirten Stelle (s. Hoffmann im Comment. zu d. St.). Nur wird Behemoth als männliches, Leviathan als weibliches Ungeheuer bestimmt und jenem die Wüste Dendajan (?) im Osten von Eden angewiesen. In dem Targum Jeruschalemi zu Genes. 1, 21. (nach Gfrörer Jahrh. d. Heils 1, 58 aus d. 6 Jahrh.) heisst es: Am 5ten Tage schuf Gott die grossen Ungeheuer des Wassers, Leviathan und sein Weibchen, welche bereitet sind auf den Tag der Tröstung, d. h. zum Messian. Mahle. — Hier kommt der Name Behemoth nicht vor, und beyde Thiere sind Wasserthiere. Nachher, in Pirke Rabbi Elieser (nach Gfrörer a. a. O. S. 35. aus d. 8 oder 9 Jahrh.), wird der Name Behemoth von dem männlichen Urstier, Leviathan von dem weiblichen Wasserthiere gebraucht. Die Vorstellung wird immer fabulöser. S. Gfrörer Jahrh. d. Heils 2, 32 ff. Der Hauptpunct aber bleibt, dass beyde Thiere von der Schöpfung her, und zu dem Messian. Gastmahle bestimmt sind. — Unstreitig haben auf die weitere Ausbildung der Jüd. Fabel die alttestam. Stellen Hiob 40 u. 41. Jes. 27, 1 ff. Ps. 40, 10. (wonach der Behem. auf 1000 Bergen liegen und sie alle Tage abweiden soll) Einfluss gehabt. Entstanden aber scheint die Vorstellung zu seyn durch Einfluss der Zoroastrischen Kosmogonie, wonach aus dem Urstier, dem Uranimalischen,

alles Übels und Elends in dieser Welt, und dass nur, wer die Sünde überwinde, Theil haben könne an den Gütern der zukünftigen Welt. Esra solle ruhig seyn und nicht das Gegenwärtige, sondern mehr das Zukünftige bedenken. Die über alles erhabene Gerechtigkeit und Weisheit Gottes habe es geordnet, dass der Sünde, der Übertretung des göttlichen Gesetzes, dem Unglauben, Verderben und Unheil folge, der Frömmigkeit aber Glück und Segen. Die Zeit werde kommen, wo die vorhergesagten Zeichen geschehen werden. Die Stadt (das Reich), welche jetzt glänzend scheine, werde in Verborgenheit versinken, und das Land (die Erde), das jetzt verborgen sey, offenbar werden [1]. Die Erlösten werden dann die Herrlichkeit Gottes schauen; denn es werde offenbar werden der Sohn Gottes, der Messias (Äth. Übers.) Jesus (nach d. Lat.), sammt den Seinigen; und werden sich freuen, die übrig geblieben, d. h. nicht gestorben sind, 400 Jahre lang [2]; darnach aber

— zwey Ochsen ausgehen, ein männlicher und ein weiblicher, von welchem alle Thiere kommen. Vielleicht findet man hierin den Urtypus der Jüdischen Vorstellung, zumahl, wenn man beachtet, dass nach jener Kosmogonie das Wasser das Princip des Weiblichen ist. S. Kleukers Zend-Avesta im Kleinen S. 160. §. 71., vgl. S. 158. §. 65. Wie alt die Jüdische Vorstellung sey, lässt sich schwer bestimmen. Philo weiss nichts von ihr. Wir finden sie in keiner erweislich vorchristlichen Jüdischen Schrift, und in ihrer Ausbildung kommt sie erst in den späteren Jüdischen Schriften vor. Aber es fehlt an hinreichenden Datis, um ihren vorchristlichen Ursprung schlechthin zu verneinen.

1) Nach d. Äthiop. Übers. 5, 27.: Et abscondetur civitas, quae nunc apparet, et apparebit terra, quae nunc absconditur. Die Lat. Übers. hat 7, 26: et apparebit sponsa (civitas, Arab.) et apparescens ostendetur, quae nunc subducitur terra.

2) Die Lat. Übersetz. hat 7, 28. Revelabitur enim filius meus Jesus cum his, qui cum eo sunt, et judicabuntur qui relicti sunt, in annis quadringentis. V. 29. Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus. Cod. Sangerm. hat et jucundabit, qui relicti sunt annis quadringentis. Ambros. citirt die Stelle Expos. Ev. sec. Luc. lib. 2. §. 31. ed. Bened. Tom. 1. 1292. zu Luk. 1, 60—64. (Fabric. citirt falsch) so: Revelabitur enim filius meus Jesus cum iis, qui cum eo ju-

werde der Messias, der Sohn Gottes sterben, und alle lebendigen Menschen; und die Welt (saeculum) werde sich in die alte Stille, den alten Zustand, verwandeln 7 Tage lang. Aber nach 7 Tagen werde die Welt von Neuem erstehen, die Erde die Entschlafenen wiedergeben, das Vergängliche aufhören, und Gott auf dem Stuhle des Gerichtes sitzen, womit dann die Zeit des göttlichen Mitleids, der Gnade und Langmuth vorüber sey (Äth. Übers.). Das strenge Gericht allein werde bleiben, und Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit belohnt werden und herrschen.

Dann [1]) werde beydes offen stehen, der Brunnen des Gerichtes und der Ort des Trostes, das Feuer der Hölle und das Paradies der Freude; alles Irdische und aller

cundabuntur (nicht judicabuntur, wie Fabric. hat), qui relicti sunt in annis quadringentis. Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus Jesus — — et convertetur saeculum. Unstreitig ist der Text des Ambr. nur zu construiren, wenn zwischen eo und jucundabuntur — et eingeschoben wird, was hinter eo leicht ausfallen konnte. (Diess gegen Wieseler über die 70 Jahrwochen S. 224. Anm.)

Die Arab. Übersetz. hat V. 29 die Worte et morietur filius meus Christus nicht. Der Christl. Übersetzer liess sie wohl aus, weil er V. 28 die 400 Jahre der Herrschaft Christi und der Seinigen hatte, und sich nach dieser Freudenzeit den nochmahligen Tod nicht denken konnte. Die Christl. Hand hat offenbar auch in der Lat. Übers. den Namen Jesus V. 28. eingeschoben, wie Ambr. denselben auch V. 29. hat. In noch anderer Weise hat der Äth. Übersetzer oder der Griech. Text, den er hatte, die Stelle Christlich zu machen gesucht. Er hat 5, 29. et laetificabit (s. Cod. Sangerm.) eos, qui resuscitabuntur. V. 30 Et post haec morietur — mit Weglassung der 400 Jahre, und das gewiss echte οἱ παραλειπόμενοι (1 Thess. 4, 17.) (Lat. relicti) missverstehend. Denn der Verf. des Buches verstand darunter die noch lebenden; die Auferstehung kommt erst später V. 31 f. Wenn van der Vlis p. 42. u. 107. meint, dass die Äth. Übers. den echten Text ausdrücke, so irrt er gewiss. Kein Christ konnte die 400 Jahre der Freudenzeit hineinschreiben; eher ein Christ sie weglassen, sofern er, wie der Äth. Übersetzer thut, die Stelle von der ersten Erscheinung und dem Tode des historischen Christus verstand und bey dem resuscitabuntur an die geistige Erweckung Joh. 5, 21 ff. dachte.

1) Nach dem ergänzenden Zusatz der Arab. und Äthiop. Übers. bis 7, 36.

Wechsel des Zeitlichen und Endlichen werde aufhören und allein herrschen der Glanz der Herrlichkeit Gottes; der Zeitraum des Gerichts aber werde lang seyn wie 700 Jahre, oder nach der Arab. Übersetz. eine Jahrwoche [1]). Nach dieser Offenbarung über den Tag des

1) Die Äth. Übers. 6, 16. Et spatium ejus diei (d. Gerichtstages) erit ut septingentorum annorum. Et hoc est judicium ejus et condemnatio. Tibi soli haec dixi. Die Arab. Et numerus horum omnium est hebdomas annorum, et haec est mensura omnium horum, quae eventura sunt, illorumque ordo. Tuque unicus, cui singula haec sunt revelata.

Unverkennbar ist in beyden Übersetzungen die Beziehung auf Daniels apokalypt. Zahlenbestimmung. Allein wenigstens die Äth. Übersetz. rechnet die Daniel. Jahrwoche zu 700 Jahren, so dass jeder apokalypt. Tag der Woche in dieser Zeit 100 Jahre dauert. Ob der Araber auch so rechnet? Oder ob er, wie Dr. Wieseler a. a. O. S. 225 vermuthet, die Jahrwoche zu 100 Jahren rechnet? Der numerus septenarius der Tage und Jahre ist nach d. Arab. Übersetz. die mensura und ordo aller Zeitverhältnisse der Esraischen Apokalypse. Damit verbindet aber Esra, wie sich weiter zeigen wird, die Zehnzahl, so dass alle Zeitbestimmungen durch 7 und 10 bestimmt werden, woraus denn 7×10 und $70 \times 10 = 7 \times 100$ hervorgehen können. Aber es ist gerade in unserer Stelle schwer, die Zahlbestimmungen des Esra auf ein bestimmtes System zu bringen, da er nach der Lat. und wahrscheinlich auch Arab. Übersetz. die Messian. Freudenzeit zu 400 Jahren bestimmt, welche Zahl von der Danielischen Grundlage des apokalypt. Zahlensystems abzuweichen scheint. Jene 400 Jahre scheinen aus einem anderen System zu seyn. Wahrscheinlich liegt hier der Antitypus der Mosaischen Geschichte zum Grunde. Nach Genes. 15, 13. dauerte der Druck des Volkes in Ägypten 400 Jahre. Ps. 90, 15. aber heisst es: Erfreue uns wieder nach den Tagen, da du uns plagtest. Hiernach bestimmte man die Zeit der Messian. Erfreuung auf 400 Jahre. Diese Bestimmung kommt auch bey den Rabbinen vor (s. Gfrörer Jahrh. d. Heils 2, 252 ff.). — Aber wie soll man sich die apokalyptischen Zeitreihen in unserem Capitel denken? Nach 400 Jahren tritt mit dem Tode des Messias ein Weltsabbath von 7 Tagen ein, entsprechend der Schöpfungswoche, darauf die Auferstehung und das Gericht. Am Gerichtstage oder in der Gerichtszeit ist kein Wandel und Wechsel der Zeit und Natur mehr, sondern alles unwandelbares Licht und ewige Herrlichkeit Gottes. Man sollte denken, hier fange die ewige neue Welt an, welche kein Zeitmaass gestatte. Unstreitig erreicht die Apokalypse Esras hier den Höhepunct der absoluten Zukunft. Im Folgenden geht dieselbe wieder zurück, theils zu anderen Fragen über das

Gerichtes fragt aber Esra, von Neuem bekümmert, warum doch so wenige seyen, welche zur Seligkeit der zukünftigen Welt berufen und würdig seyen? Die Antwort ist, dass je weniger seyen, desto grösser die Seligkeit sey, dass je grösser das Heil sey, desto seltener, wie das Vorzüglichste überall auch das Seltenere sey; ferner, dass so viele verdammt würden, sey Gottes gerechtes Gericht; es sey thöricht darüber zu klagen, da Gott ja das Gericht und die Strafe der Sünder von Anfang an bestimmt habe und die Menschen diess gewusst; es sey also ihre Schuld, um so mehr, da Gott die Menschen so lange mit Langmuth getragen habe. Hierauf fragt Esra, ob das Gericht sogleich bey dem Tode des Einzelnen Statt finden werde, oder erst nach einer Zwischenzeit? — Die Antwort ist, dass das Gericht auch der Frommen nicht eher, als am Ende der Tage geschehen werde. Aber es folgt eine ausführlichere Belehrung über das Schicksal der Menschen nach dem Tode, so der Bösen wie der Frommen; wie jene durch 7 Stufen hindurch zur Hölle, diese ebenfalls durch 7 Stufen zum Anschauen Gottes im Himmel gelangen werden. Zugleich wird dem fragenden Esra erklärt, dass den Seelen nach dem Tode eine Woche frey gegeben sey, zu sehen den Zustand der Dinge in jenen Tagen (vielleicht sich zu besinnen), dann aber in ihre Wohnsitze werden gewiesen werden. Auf die weitere Frage, ob im letz-

richterliche Verfahren Gottes, theils zu näheren Bestimmungen über die Zeichen der Messian. Zukunft. — Auf keinen Fall kann in dem pragmatischen Zusammenhange der Stelle die Jahrwoche des Gerichts als Eins gedacht werden mit der Woche der Todesruhe der untergehenden Welt 7, 30. Nach dem Wortlaut der Äth. Übersetz. 6, 16. sind die 700 Jahre die Zeit, worin sich das Gericht entwickelt, vollzieht, und die neue Welt entsteht, s. 7, 12. Der Verf. denkt sich das Gericht nicht als Epoche, sondern als eine Periode. Wie die erste Welt in 7 Tagen geschaffen ist, so auch die neue, nach der heiligen Siebenzahl, aber der grösseren von 700 Jahren.

ten Gerichte eine Fürbitte der Frommen für die Sünder u. s. w. gestattet seyn werde, erhält der Seher die Antwort: Nein![1]). Esra wendet ein, es habe ja doch eine solche Fürbitte im A. T. Statt gefunden. Aber es wird ihm geantwortet, dass, was im unvollkommenen Zustande der Welt, bey unvollkommener Offenbarung, gestattet gewesen, am Tage des Gerichts, wenn alles offenbar und vollendet seyn werde, nicht mehr Statt haben könne. Aber auch so ist Esra noch nicht befriedigt. Von Neuem fängt er Cap. 7, 46. an zu fragen und zu klagen über die allgemeine Herrschaft der Sünde unter den Menschen seit Adam, wodurch es ja unmöglich werde, zur Herrlichkeit des ewigen Lebens zu gelangen. Die Antwort ist zunächst wie früher, dass die Sünde der Menschen eigene Schuld sey, um so mehr, da Gott langmüthig und barmherzig sey. Dann heisst es aber Cap. 8, 1 ff.: Diese Welt ist von Gott geschaffen um Vieler willen, die zukünftige aber um Weniger willen, oder Viele sind geschaffen, Wenige aber werden gerettet, selig werden. Esra, obwohl bereit, Gottes Weisheit anzunehmen, fragt doch, warum Gott den Menschen mit vieler Sorge gebildet und erhalte, wenn er ihn doch verderben wolle? Ganz besonders frage er diess aus Mitgefühl mit seinem Volke, dem Erbe Gottes; für dieses bitte er. Hierauf folgt V. 20 bis 36. eine Fürbitte für das Volk[2]). Die Gottesantwort macht von Neuem geltend, dass das Gericht Gottes gerecht und gnädig sey, dass wer verloren gehe, durch seine Schuld verloren gehe, dass Esra sein Volk nicht mehr lieben könne, als Gott selbst, dass er auf-

1) Hier tritt die Lat. Übersetz. wieder ein.

2) Die Lat. Übersetz. V. 20. u. die Äth. V. 24. haben hier die besondere Überschrift Initium verborum (orationis Äthiop.) Ezrae, priusquam assumeretur, die Arab. nicht. Offenbar ein späterer Zusatz, s. van der Vlis p. 48. Das priusq. assum. bezieht sich wohl auf 14, 9.

hören solle zu fragen, warum so viele verloren gehen, endlich dass das Gericht nahe.

Cap. 9, 1—26. fragt Esra nach der Zeit des herannahenden Gerichts. Die Antwort ist, dass, wenn ein Theil der zuvorgesagten Zeichen vorüber seyn werde, alsdann zu merken sey, dass Gott die Welt heimsuchen, die Gottlosen strafen, die Gläubigen und Erwählten aber selig machen werde. Zum Schlusse dieser Unterredung wird dem Esra V. 23 u. 24 [1]) geboten, auf 7 Tage in ein unbebauetes Feld zu gehen, daselbst nichts weiter zu geniessen, als Früchte, und so in ununterbrochenem Gebete einer neuen Offenbarung gewärtig zu seyn.

Esra geht auf das Feld Ardath [2]) (die Äth. Übers.

1) Die Lat. Übers. hat V. 23. sed non jejunabis. Van der Vlis vermuthet p. 55. statt sed non, et, weil die Arab. u. Äth. Übersetz. so haben. Aber nach V. 24. fastet Esra nicht, wie vorher, sondern isst nur kein Fleisch und trinkt keinen Wein und lebt als Ascet.

2) Der Äthiop. Name des Feldes Arphad könnte an die Syr. Stadt Arpad in der Nähe von Hamath und Damaskus (s. Winers Reallex. 3te Ausg. 1. 89) erinnern; der Lat. Name Ardath an die Insel Aradus an der Phöniz. Küste (s. Winer ebendas. S. 91.). Aber weder zu der geographischen Situation 3, 1. noch zu der Schilderung des Feldes schickt sich weder das eine noch das andere. Der Arab. Name Araat scheint blosse Corruption zu seyn. Vielleicht ist dem Äth. näher Arvat zu lesen. Der Name des Feldes scheint mehr ein appellativischer, als ein geographischer Eigenname zu seyn. Man könnte besonders bey dem Äth. Namen an das Hebr. עֲרָבָה Steppe, Wüste denken. Dass aus dem Anfangsbuchstaben ע Ἀ und aus dem Endה im Gr. Original δ oder θ gemacht ist, beweist nichts dagegen. Denn bekanntlich hat die Griech. Übers. des A. T. öfter aus ע Ἀ gemacht, s. Fränkels Vorstudien zur Septuaginta S. 112. Eben so hat sie nicht selten das Endא oder Endה in δ oder θ verwandelt, z. B. Ἀβιούδ, Χαραδάθ u. dgl., s. Fränkel ebendas. S. 97 f. — Die Wüste aber, welche der Vf. sich denkt, scheint die Wüste Juda zu seyn, wo der Seher rechts Jerusalem sieht. und das Mittelländische Meer, woraus der Röm. Adler 11, 1, aufsteigt. Auch spricht für diese Situation 10, 3., wo das trauernde Weib Jerusalem in die Wüste flüchtet. Der apokalypt. Darstellung aber ist es nicht widersprechend, den Esra von Babylon 3, 1. nach der Jüdischen Wüste zu versetzen.

hat Arphad, die Arab. Araat) und thut wie ihm geboten ist, und so beginnt nach 7 Tagen die vierte Vision 9, 27—10, 60. Diese hat das Eigenthümliche, dass dem Esra, während er wachend, am Tage, vor Gott trauert und klagt über das Verderben und Unglück seines Volkes, ein trauerndes weinendes Weib erscheint, die ihm auf seine Frage nach der Ursach ihrer Betrübniss antwortet, sie habe nach dreyssigjähriger Unfruchtbarkeit, nachdem sie Tag und Nacht zu Gott geflehet, endlich einen Sohn bekommen, der aller Menschen Freude gewesen. Sie habe ihn mit grosser Mühe erzogen, ihm, als er erwachsen gewesen, ein Weib gegeben und ein Hochzeitmahl gehalten; da er aber in die Brautkammer gegangen, sey er niedergefallen und gestorben. Sie sey darauf in der Nacht aus der Stadt entflohen auf das Feld und sey entschlossen, nicht wieder zurückzukehren, sondern auf dem Felde in Trauer und Hunger den Tod zu erwarten. Esra tröstet sie mit dem viel schlimmeren Schicksale des erniedrigten Zion und des zerstörten und den Heiden übergebenen Jerusalems; und ermahnt sie, ihren Gram aufzugeben und wieder in die Stadt zu gehen zu den Ihrigen. Aber indem er so mit ihr redet, leuchtet plötzlich ihr Antlitz und ihre Gestalt. Esra erschrickt. Das Weib aber verschwindet mit grossem Geschrey, und eine Stadt erscheint von grossem Umfange. Esra entsetzt sich vor dieser Erscheinung; wie todt ruft er nach Uriel. Dieser erscheint, richtet ihn wieder empor und deutet ihm das Gesicht, das er gehabt hat. Das Weib, das er gesehen, ist Zion, die neu erbauete; die 30 Jahre ihrer Unfruchtbarkeit bedeuten die Zeit [1]), da kein Opfer in ihr gebracht wurde.

1) Der Lat. Text hat 10, 45. anni scilicet triginta. Cod. Sangerm. bietet dafür anni saeculo III. V. 46 hat Cod. Sangerm. tres statt triginta, wo offenbar mille ausgelassen ist. Mit Recht vermuthet van der Vlis p. 61, dass die ursprüngliche Leseart anni saecula triginta, und dass V. 46 zu

Sie gebiert einen Sohn, d. h. nach der Deutung Salomo bauet die Stadt und bringt Opfer dar; die mühsame Erziehung des Sohnes bedeutet die mühevolle Erbauung von Jerusalem [1]), das Sterben aber des Sohnes den Sturz der heil. Stadt. Diess sey das Gleichniss des Geschehenen, das Zukünftige aber sey der Bau und Glanz der neuen Stadt Gottes. Zum Schlusse verspricht der Engel eine neue Offenbarung über die letzten Dinge in der folgenden Nacht, — an demselbigen Orte, wo er das eben erzählte Gesicht gehabt habe.

Cap. 11 u. 12. enthalten das fünfte Traumgesicht. Aus dem Meere steigt ein Adler mit 12 Flügeln und 3 Häuptern. Der Adler breitet seine Flügel aus über die ganze Erde; er fliegt von allen Winden des Himmels getrieben. Aus den Flügeln erwachsen andere kleinere Federn, entgegengesetzte od. Unterfedern [2]), nach V. 11.

lesen sey ter mille; dieser entspricht die Arab. Übersetzung, welche ter mille hat. Der Zusammenhang fordert diese Deutung der 30 Jahre der Unfruchtbarkeit des Weibes. Nemlich nach der Weltschöpfungsäre bauete Salomo den Tempel um das Jahr 3000. Bis dahin war in Jerusalem kein Tempel, also auch kein Opfer. Die Äth. Übers. hat 10, 58. — quoniam centum annos mansit mundus, non offerens oblationem. Unstreitig stand im Gr. γενεὰς λ'. Der Äthiopier erklärt γενεὰ durch 100 Jahre (saeculum in der civilen Bedeutung), was nach der Weltäre solcher Apokalypsen unbedenklich ist, anzunehmen (s. Wieseler a. a. O. S. 168), lässt aber das Zahlzeichen weg. Vgl. Gfrörer a. a. O. 1. 73., der die Stelle, wie ich, versteht, Wieseler a. a. O. S. 218. Anm., welcher für die ursprüngliche Leseart trecentos annos hält, aber die Deutung des Engels auch nicht auf den Salomonischen Tempelbau, sondern auf die Restitution des Tempels durch Esra, 300 Jahre nach der ersten Zerstörung bezieht. Aber dann muss Salomon in allen Übersetzungen gestrichen werden als falsche Deutung, was allzukühn ist. Auch war Esra nicht Erbauer des Tempels. Und von der Zerstörung der Stadt bis Esra kann ich keine 300 Jahre rechnen, sondern nur etwa 100.

1) Die Lat. Übers. hat 10, 47. habitatio, eben so die Äth.; die Arab. aber wahrscheinlicher aedificatio. Stand vielleicht im Gr. Original οἰκισμὸς oder οἴκισις, welches man für οἴκησις nahm?

2) Die Lat. Übersetz. hat 11, 3. et de pennis ejus nascebantur

acht. Die Häupter ruhen, das mittelste ist das grösste darunter. Alles ist dem Adler unterthan. Mitten aus dem Leibe des Adlers erhebt sich eine Stimme, die ruft den Federn (Flügeln) zu, sie sollen nicht alle wachen, sondern jede schlafen und wachen zu ihrer Zeit und an ihrem Orte; die Häupter aber sollen behalten werden bis zuletzt. Die Flügel (oder Unterfedern?) 11, 12. richten sich nach einander auf, um die Herrschaft einzunehmen; die zweyte Feder regiert am längsten, aber alle verschwinden wieder; einige erheben sich, bekommen aber keine Herrschaft. Esra sieht, dass die 12 Federn (Flügel) und zwey Federlein verschwunden sind, und nur die schweigenden Häupter und von jenen 8 Federlein nur 6 übrig bleiben. Zwey von diesen scheiden sich und halten sich zu dem Haupte auf der rechten Seite. Die vier, welche unter den Flügeln bleiben, streben nach Herrschaft, aber zwey davon verschwinden alsobald. Als die beyden letzten sich erheben wollen, erwachen die 3 Häupter. Vereinigt fressen sie die beyden Federn. Das mittelste Haupt herrscht über die ganze Erde, mit grösserer Gewalt, als alle Flügel. Aber das Haupt verschwindet plötzlich; und auch das linke wird von dem rechten verschlungen. Darauf erscheint ein Löwe aus dem Walde, der dem Adler, als dem letzten der 4 Daniel. Thiere oder Weltreiche, welche Gott über die Erde hat regieren lassen, im Namen Gottes den Untergang seiner bösen antitheokratischen Herrschaft

contrariae pennae, et ipsae fiebant in pennaculis minimis et modicis. Die Äth. Übers. hat V. 3. Et ex his ejus alis germinabant capita, V. 4. Et haec capita fiebant pennulae minutae et modicae. Die Arab. Übers. hat statt contrariae — parvae pennae. Dieselbe Verschiedenheit findet sich V. 11. u. a. Die contrariae pennae werden in dem Lat. Texte auch subalares V. 31. 12, 19. genannt. Wahrscheinlich stand im Gr. Orig. ὑπεναντίοι. Die alae entsprechen wohl dem Griech. πτέρυγες und die pennae (subalares) dem Gr. πτερύγια. Offenbar ist das capita der Äth. Übers. aus der Deutung 12, 19. 20. zu erklären.

verkündigt. Alsobald verschwindet auch der Adler; sein ganzer Leib entbrennt, und geht unter grossem Tumult unter: die Erde zagt und zittert, Esra ist voll Entsetzen [1]. Der Seher bittet Gott um die Deutung des Gesichts.

Die Deutung des Engels oder Geistes [2] ist kurz diese: Der Adler bezeichnet das 4te Dan. Reich, welches aber dem Daniel nicht ausgelegt, d. h. noch nicht gedeutet sey von dem Römischen. In diesem Römischen Reiche werden 12 Könige regieren, — die 12 Flügel des Adlers, der zweyte am längsten. Die Stimme aus der Mitte des Adlerleibes bedeutet die innere Zwietracht des Reiches, wodurch es in Gefahr kommt zu fallen; aber es werde, heisst es, wieder hergestellt werden zu seinem Anfange oder zu seiner vollen Herrschaft [3]. Die 8 Unterfedern sind eben so viele Könige im R. Reiche, von kurzem Regiment: die zwey ersten werden alsbald und schnell untergehen, die mittleren vier werden erhalten werden, bis die Zeit des Unterganges nahet [4];

1) Die Lat. Übers. hat 12, 2. Et ecce quod superaverat caput et non comparuerunt quatuor alae illae, quae ad eum (eam κεφαλήν?) transierunt. Cod. Sangerm. Et non comparuerunt quatuor alae, duaeque ad eum transierunt. Die Äth. Übers. hat Et periit istud, quod superaverat, caput. Et surrexerunt alae illae, quae ad id transierunt et erectae sunt. Die quatuor alae illae sind falsch, s. 11, 24—27. Darnach bleiben nur 2 alae, welche das Eine letzte Haupt in sich aufnimmt. Es ist also gewiss zu schreiben: — non comparuit, et alae duae, quae ad id transierunt, erectae sunt, s. van der Vlis p. 63.

2) Fabricius hat 12, 3. Et dixi spiritu meo. Sabatier richtig: spiritui meo, entsprechend der Äth. Übers. 12, 7.

3) Die Lat. Übers. 12, 18. in suum initium. Die Äth. in ditionem suam. Richtig vermuthet van der Vlis p. 64. im Gr. Orig. εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτῆς.

4) Diess scheint der Sinn der schwierigen Stelle 12, 21 zu seyn, welche in der Lat. Übers. so lautet: Appropinquante autem tempore medio quatuor servabuntur in tempore, cum incipiet appropinquare tempus ejus, ut finiatur. — Die Äth. Übers. hat statt quatuor (reges) quartum regnum, was gewiss falsch ist. Van der Vlis bezieht p. 64 approp. tempore medio, ohne autem zu V. 20. duo — perient, und vermuthet quatuor autem —, nachher statt ejus, eorum.

die zwey letzteren aber werden bleiben bis zum letzten Ende der Dinge. Die 3 ruhenden oder schweigenden Häupter sind 3 Könige [1]), welche Gott in der letzten Zeit des R. Reiches erwecken wird. Dieselben werden viel Neuerungen machen und die Welt sehr plagen [2]). Der eine von ihnen, der grössere, wird auf seinem Bette sterben mit Qual, die beyden andern aber werden durchs Schwert umkommen. Auch die 2 Federlein, welche zu dem rechten Haupte übergegangen, oder von demselben aufgenommen sind, werden gedeutet, als ein geringes Reich voller Aufruhr. Der Löwe endlich wird gedeutet, als der richtende, strafende und züchtigende Gesalbte Gottes, der Messias, der allem Römischen und weltlichen Greuel ein Ende machen und die Frommen bis zum Tage des letzten Gerichtes beglücken werde.

So endigt 12, 34 ff. mit Tröstungen für das erwählte Volk Gottes, dann mit dem Befehl an Esra, die Gesichte niederzuschreiben, und das Buch zu verbergen, aber den Weisen im Volke die Geheimnisse kund zu thun; endlich mit der Weisung, noch 7 Tage lang an dem einsamen Orte zu verweilen und auf neue Offenbarungen zu warten, — der Traum und die Deutung des Gesichts. Esra thut, wie ihm der Engel oder der Geist geboten hat. Vergebens bitten ihn, als ihren einzigen Hort und Trost, die Einwohner der Stadt, wieder zu ihnen zurückzukehren. Er tröstet sie mit der Treue und Barmherzigkeit Gottes, bleibt aber enthaltsam, wie zuvor, 7 Tage lang auf dem einsamen Felde. Da hat er ein neues Traumgesicht, das sechste, welches Cap. 13. also erzählt wird: Aus dem Meere steigt auf ein gewaltiger Wind, wie ein Mensch [3]), umgeben von Tau-

1) Die Lat. Übers. hat V. 23. tria regna, die Äthiop. und Arab. richtiger tres reges; s. van der Vlis p. 64.

2) Nach der Äthiop. und Arab. Übers. Darnach ist in der Lat. V. 23. statt revocabit, was keinen Sinn giebt, zu lesen renovabunt.

3) Die Äth. und Arab. Übers. haben gleich im Anfange et vidi

senden des Himmels. Alles zittert und vergeht vor seinem Angesichte und seiner Stimme. Eine zahllose Menge Menschen aus allen Gegenden der Erde streitet gegen ihn. Der Mann aus dem Meere steht auf einem Berge, gleich einer Festung. Ohne Schwert und Waffe, bloss durch die Kraft seines Feuerwortes vernichtet er die gerüsteten Feinde. Darnach steigt er vom Berge und ruft zu sich einen friedsamen Haufen, in welchem einige fröhlich, andere traurig sind, einige aber gebunden [1]). Esra, besonders darüber erschrocken, dass nach dem Gesicht auch denen, welche das Ende erleben werden, noch grosse Noth und Gefahr bevorstehe, — bittet um genauere Erklärung. Der Engel erklärt zuerst, dass, weil jene Noth eben nur die Frommen treffen werde, zur Bewährung, die Lebenden seliger seyn würden, als die bereits Gestorbenen. Sodann deutet er das Gesicht. Der aus dem Meere aufsteigende Mann ist der Messias, der Befreyer, Erlöser, der Weltüberwinder. Seine Feinde sind die Heiden. Der Berg, von wo aus er seine Feinde überwindet, ist Zion, das neue Jerusalem [2]). Der friedsame Haufe, den der Messias um sich sammelt, sind die zehn [3]) Stämme, die einst (zur Zeit des Hosea) von

hunc ventum exeuntem ex mari instar hominis. Wahrscheinlich stand im Griech. Orig. πνεῦμα, mit absichtlicher Zweydeutigkeit.

1) So nach der Äthiop. Übers. Die Latein. Übers. V. 13. fügt hinzu: aliqui adducentes ex iis, qui offerebantur. Diess giebt keinen Sinn. Vielleicht ist quae offerebantur zu lesen. Also einige brachten Opfer. Aber diess liegt nicht im Zusammenhange der Stelle. Wahrscheinlich enthalten die Worte nur eine weitere Umschreibung der Gefangenen. Van der Vlis vermuthet qui auferebantur, eine leichte und wahrscheinliche Emendation. Der Arab. Übers. hat quorum opera erunt varia.

2) Ostendetur (Sion) omnibus parata et aedificata, sicut vidisti montem sculpi sine manibus (ἀχειροποιητόν).

3) Die Äth. Übers. hat 13, 42. novem tribus, die Arab. novem et dimidia. Die Neunzahl halten Gfrörer a. a. O. 2. 236. u. van der Vlis zu 13, 40. (d. Lat. Übers.) für die echte. Der Stamm Dan wurde ausgelassen, weil er fast ausgestorben war. Auch lässt ihn 1 Chron. Cap. 4—7. aus; eben so die Apok. 7, 4 ff. Vgl. Ewald zu d. St. Die Lat. Übers.

Salmanasser weggeführt, aus dem Lande jenseit des Stromes, wo sie zuerst wohnten (vgl. 2 KK. 17.), sich auf einer langen Wanderung von 1½ Jahren in ein fremdes Land, Arsareth genannt, begaben [1]), und hier ihr Gesetz treu beobachteten. Diese kehren nun wieder, von Gott geführt unter Wundern und Zeichen, und werden sammt dem anderen Theile des Volkes Gottes in Frieden erhalten und beschirmet. — Endlich giebt der Engel dem fragenden Esra noch die Erklärung, dass der Messias darum aus dem Meere aufsteigend gesehen worden sey, weil sein Ursprung verborgen und ein Geheimniss sey und Niemand ihn sehen könne, als an seinem Tage. Nachdem dann der Engel den Esra gelobt, dass er sein eigen Gesetz (res tuas. Arab.) verlassen und dem Gesetze Gottes und der Weisheit Gottes nachgehangen habe, verspricht er ihm nach 3 Tagen eine neue Offenbarung.

Diese wird ihm dann auch Cap. 14. zu Theil, als er nach 3 Tagen unter einer Eiche sitzt. Eine Gottes-Stimme aus dem Dornbusche ruft ihn, wie einst den Moses, und befiehlt ihm, die empfangenen Visionen und deren Deutungen zu bewahren. Sodann belehrt sie ihn, dass der gegenwärtige Weltlauf in 12 oder 10 Theile getheilt sey, von denen neun und ein halb vergangen seyen, so dass nur noch die Hälfte des zehnten Theiles übrig sey [2]). Dem Esra wird geboten, sich zu rüsten

nimmt die gewöhnliche Zehnzahl. Aber wie hat der Araber 9½ gerechnet? Vielleicht zählte er nur einen halben Stamm Josephs, nemlich Ephraim. Sollte die Leseart der beyden morgenl. Übersetzungen nicht zu gelehrt seyn, um in dieser apok. Darstellung echt zu seyn?

1) In der Äth. Übers. heisst das Land Azaph; im Arab. Acsarari Kararawin. Dr. Bretschneider leitet Arsareth aus dem Hebr. ארץ רעע, Land des Schreckens, ab. Vgl. über die Jüdische Fabel von den 10 Stämmen Corrodi's krit. Gesch. d. Chiliasmus Bd. 1. pag. 231 ff.

2) Der Lat. Text lautet V. 11 und 12. Duodecim enim partibus divisum est saeculum (ὁ αἰὼν οὗτος) et transierunt ejus decima et dimidium decimae partis. Supersunt autem ejus post medium decimae partis. Cod. Sangerm. hat V. 12. su-

zum Übergange in das jenseitige Leben; zuvor aber soll er sein Volk noch ermahnen und strafen. Als Esra klagt über den Verlust der altt. Gesetzesbücher, wodurch dem Volke das Licht geraubt sey, — wird ihm befohlen, sich zur Restitution der heil. Bücher 40 Tage von seinem Volke zu verabschieden und Schreibtafeln und 5 namhafte Schnellschreiber mitzubringen und zu erwarten, was ihm Gott nach Mittheilung seines ewigen Lichtes und Geistes offenbaren werde zum Niederschreiben. Einiges von dem Geschriebenen solle er allgemein kund thun, anderes aber nur den Weisen im Geheimen mittheilen. Esra thut wie ihm befohlen ist. Er erscheint wieder auf dem Felde, bekommt einen Becher voll Wassers, das die Farbe des Feuers hat. Es ist der Becher der Inspiration, den er trinkt. Auch seine Schreiber werden von Gott besonders erleuchtet. Und so redet er aus Offenbarung, — und wird aufgeschrieben, was er redet, 40

persunt autem ejus duae post u. s. w., entsprechend der Leseart duodecim V. 11. Die Arab. Übers. hat V. 11 und 12. nur major annorum pars praeteriit, admodum pauci supersunt. Die Äth. hat V. 9. Decem enim partibus dispositus est mundus et venit ad decimam et superest dimidium decimae. Schon Fabricius vermuthete V. 11. transierunt ejus novem, welche Emendation nothwendig wird durch das folgende et dimidium decimae partis, so wie durch V. 11., wonach offenbar nur noch die eine Hälfte der decima pars übrig ist. Auch aus V. 13. Nunc ergo dispone domum tuam folgt, dass von dem ganzen Weltlauf nur noch eine kürzeste Zeit übrig ist. Nach der Leseart duodecim V. 11. wären, wie der Cod. Sangerm. richtig rechnet, noch $2\frac{1}{2}$ Theil übrig, was für den Zusammenhang der Stelle offenbar zu viel ist. Also ist nothwendig V. 11. statt duodecim mit der Äthiop. Übers. decem zu lesen. Eben so theilt Henoch die Weltzeit in 10 Wochen (s. oben). Dr. Wieseler hat a. a. O. S. 221 Anm. zu Liebe seiner Ansicht, dass Esra die Weltdauer auf 6000 zu 12 Mahl 500 Jahre bestimmt habe, die Leseart duodecim beybehalten, streicht aber V. 12. ganz als unechten Zusatz. Aber dieser Vers wird auch durch die Äth. Übers. geschützt. Macht, wie wir gesehen, der nächste Textzusammenhang die Leseart duodecim unmöglich, die Emendation decem aber nothwendig, und hat diese an der Äthiop. Übersetzung ihren Schutz, so muss hiernach das chronologische System Esras erst bestimmt werden.

Tage lang in (204) Büchern [1]). Darauf wird ihm befohlen, die ersten (134) Bücher öffentlich vorzulegen, dass sie jeder lesen könne, die letzten 70 Bücher aber nur den Weisen des Volkes zu geben.

Damit endiget das Buch in der Arab. und Äthiop. Übersetzung. Beyde Übersetzungen fügen nur noch hinzu, dass Esra darnach in die Gemeinschaft der Frommen und Seligen emporgehoben worden sey, und bestimmen das Jahr seines Todes nach Jahren der Welt, aber verschieden [2]). Der Lat. Text schliesst aber damit

1) Die Äth. und Arab. Übersetz. haben 94 Bücher. Beyde zählen, wie der Lat. Text, 70 esoterische Bücher, also nur 24 öffentliche. Eben so viel zählt der Talmud kanon. Bücher des A. T. Josephus zählt bekanntlich nur 22. nach dem Alphabet. Werden die Bücher des A. T. einzeln gezählt, so kommen 39 heraus. S. De Wette Einl. in d. A. T. §. 10. Van der Vlis erklärt die Lat. Leseart aus der Verwechselung der beyden Zahlzeichen C (200) und Ϙ (90), was ich nicht verstehe. Näher liegt die Verwechselung von XC u. CC.

2) Die Arab. Übers. hat folgenden Schluss: Et feci sic. Et vixi septuaginta sex annos. Post annum a creatione mundi quinquies millesimum vigesimum quintum die duodecima tertii mensis Esra translatus est susceptusque in regionem viventium ipsi consimilium. Vergl. V. 13 ff. Die Äth. Übers. schliesst so: Et feci sic quarto anno a sabbaticis annis, post annum creationis quinquies millesimo in X nocte 3. mensis, nonagesimo et secundo anno. Et tunc Ezra sublatus est. Wenn man auch Dr. Wieseler a. a. O. S. 215. Anm. einräumt, dass die Äth. Übers. zunächst das Jahr der Überlieferung der Bücher, die Arab. das Todesjahr Esras angiebt, so fällt doch in der Äth. Übers. die Überlieferungs- und Todeszeit nach dem Zusammenhange zusammen und es bliebe zwischen beyden Überss. ein Unterschied von 9 Jahren und 2 Tagen. Nach der Arab. Übers. würde Esra 5101, nach der Äth. 5092 gestorben seyn. — Dass der Schluss in der Lat. fehlt, ist kein hinreichender Grund, ihn zu bezweifeln, da der Lat. Text, um Cap. 15 und 16. anfügen zu können, den ursprünglichen Schluss weggeworfen zu haben scheint. Indessen lässt die Zahlenverschiedenheit in der Arab. und Äth. Übersetz. vermuthen, dass der Schluss schon im Gr. Original verschieden war. Vielleicht aber ist die ganze Zeitbestimmung späterer Zusatz, so dass der Schluss ursprünglich nur den Satz enthielt, dass Esra gethan wie ihm geboten und der Verheissung gemäss in den Himmel aufgenommen sey. Nach den späteren Chronologen lebte Esra, der angebliche Empfänger unserer Apokalypse, um die Zeit 5049 p. m. c., nach Syncel-

nicht. Vielmehr wird C. 15 und 16. die Rede Gottes, welche C. 14, 45. angefangen hatte, fortgesetzt. Zuerst erhält Esra den Befehl, die Worte der neuen Weissagung, welche er erhalten soll, zu verkündigen und niederzuschreiben. Gott kündigt darin sein Strafgericht an über den Erdkreis, namentlich und zuerst gegen Ägypten, worin das Volk Gottes nicht länger wohnen, sondern von Gott ausgeführt werden soll. Cap. 15, 28. heisst es, ein gräuliches Gesicht erscheine vom Aufgange

lus, 5039 p. m. c. nach dem Chronic. pasch. Vgl. Corrodis Gesch. d. Chiliasm. Bd. 2. S. 447 f. Anm. Einer solchen Zeitbestimmung über den historischen Esra scheint der Interpolator jenes Schlusses gefolgt zu seyn. Er rechnet bis Esra etwa 5000 und von da bis Christus, wie es scheint, etwa 400 Jahre. Nach Julius Afric. rechneten die Juden von der Weltschöpfung bis zur Erscheinung des Messias 5500 Jahre. (S. Thilo Codex apocr. N. T. Tom. 1. p. 692. Not.) Ich schliesse diess daraus, dass die Schöpfungsäre, welche die beyden Übersetzungen gebrauchen, viel später bey den Juden gebräuchlich wird, als wir die ursprüngliche Abfassung des Buches setzen können. Sie wird noch nicht einmahl im Talmud gebraucht; s. Idelers Lehrb. d. Chronol. S. 246 ff., vgl. S. 443 ff. Man war längst darauf aus, die Jahre der Weltdauer seit der Schöpfung nach der Schrift zu bestimmen. Nach Clemens v. Alex. Strom. 1. 338 ed. Sylb. bestimmte schon Eupolemos die Zeit des Ptolemäus und Demetrius nach Jahren der Welt. Und Josephus sagt c. Apion. I. 1., dass seine Archäol. v. der Schöpfung der Welt an einen Zeitraum von 5000 Jahren umfasse. Aber zu einer eigentlichen Äre gebrauchte man diese Rechnung erst später. — Der Äth. Übersetzer gebraucht zugleich die Rechnung nach den Sabbathjahren. Diese könnte eher originell seyn. Aber wie alt ist die Formel des siebenjährigen Cyclus quarto anno a sabbaticis annis und ihre Combination mit der Weltäre? Ist diese Combination nicht der sonst üblichen der Weltäre mit der Olympiadenäre bey den Chronologen nachgebildet? Dr. Wieseler meint a. a. O. S. 217., der Verf. habe das Sabbathsjahr zu einem Jahrhundert gerechnet, das 4te sey also das vierte Jahrhundert in dem 700jähr. Cyclus. Aber mir scheint, dass hier nicht der apokalypt. Sprachgebrauch, worauf sich Dr. Wieseler beruft, sondern wegen der folgenden Weltäre der chronologische Sprachgebrauch zum Grunde liegt, wonach anni sabbatici den siebenjähr. Cyclus bezeichnen. Ich glaube, dass die Meinung der Stelle ist: Im 4ten Jahre des gegenwärtigen siebenjähr. Cyclus, d. i. im J. der Welt 5092.

her. Die Völker der Drachen, die Araber und die Eberartigen Caraconier (vielleicht die Caramanier in Persien) werden mit einander streiten und einen Theil von Assyrien verwüsten. Die Araber werden die Oberhand gewinnen, darnach aber, wenn ihr Anführer (Einer von ihnen) wird ermordet seyn in Assyrien, sich selbst entzweyen. Sodann wird ein allgemeiner Krieg der Völker von Ost und Nord geweissagt; die Völkerzüge gehen gegen Babylon, welches zerstört wird. Darnach wird Wehe und Untergang über Asien, die Genossinn Babylons, gerufen, weil es die Erwählten Gottes allezeit erwürgt habe. Nachdem dann noch einmahl 16, 1. Wehe über Babylon und Asien, Ägypten und Syrien gerufen, und ihnen der nahe Untergang angekündigt worden ist, wird das allgemeine Unglück und Verderben geschildert, was über die Welt ausbrechen soll, welche Schilderung durch Ermahnungen zur Busse und Tröstungen an das Volk Gottes unterbrochen und damit geschlossen wird.

5. Diese Übersicht des Inhalts bestätigt zunächst die oben aufgestellte Behauptung, dass C. 1 u. 2. und C. 15 u. 16. des Lat. Textes *spätere* Zusätze sind.

Die beyden ersten Capp., ohne allen inneren Zusammenhang mit den folgenden, unterscheiden sich von diesen sehr bestimmt durch Inhalt und Darstellungsweise. Kein Traumgesicht, wie in den folgenden Capp. Ein namenloser Engel antwortet dem fragenden Seher, während im Folgenden der Engel genannt, und immer bestimmt bezeichnet wird. Sie verrathen einen Christlichen Verfasser, dessen Art und Standpunkt die neutestamentl. Zeit und Schrift voraussetzt [1]. Der Verf. ist

1) Vergl. z. B. 1, 30. mit Matth. 23, 37. 2, 11. tabernacula aeterna mit d. *σκηναῖς αἰωνίοις* Luk. 16, 9. und 2, 12. lignum vitae mit d. *ξύλον τῆς ζωῆς* Apok. 22, 2. Die candidati Zions 2, 40. spielen offenbar auf die *ἱμάτια λευκὰ* der Apok. an. Auch ist 2, 42 ff. die Nachahmung v. Apok. 14, 1 ff. nicht zu verkennen, eben so 2, 18 ff. vergl. Apok. 22, 1 ff.

kein Judenchrist. Mit Paulinischer Entschiedenheit behauptet er die Verwerfung des alttestam. Bundesvolkes und die volle Aufnahme der Heiden in das göttliche Reich. Aus Mangel an näheren chronologischen Andeutungen lässt sich die Zeit der Abfassung dieses Stückes nur so bestimmen, dass es später als die Joh. Apokalypse, die es nachahmt, dem Hauptwerke als eine Art von Christlicher Einleitung hinzugefügt zu seyn scheint.

Auch in den beyden letzten Capp. (15 u. 16.) ist der spätere, Christliche Charakter unverkennbar, in den sehr bestimmten Anspielungen und Voraussetzungen neutestamentl. Stellen, z. B. 16, 29 ff. vergl. Matth. 24, 40. 41. 16, 42—45. vergl. 1 Kor. 7, 29 u. 30. 15, 8. 9. vergl. Apok. 6, 10. Ja das Ganze erscheint als eine Nachbildung und Anwendung von Matth. 24, 1 ff. Die Schrift scheint ursprünglich Griechisch geschrieben zu seyn [1]), und ihr Verf. in einer Zeit gelebt und geschrieben zu haben, wo die Christenheit vorzüglich in Ägypten 15, 10 ff. blutig verfolgt wurde, Rom, denn das ist das apokalypt. Babylon, seinem Untergange nahe 15, 43 ff., der Orient der Römischen Weltherrschaft unterworfen war 15, 46., Empörungen im Reiche, und wilde zerstörende Kriege besonders im Osten droheten, oder bereits geführt wurden, 15, 18 u. 28 ff. Unter der Verfolgung in Ägypten könnte die Decische in der Mitte des 3ten Jahrh., oder die Diocletian. im Anf. des 4ten Jahrh., in welchen beyden, vorzüglich in der ersten, besonders Ägypten litt, gemeint seyn. Das Heidenthum wird noch als bestehend gedacht 16, 37. Diess würde auf beyde Zeiten passen. Die Schilderung 15, 15—44., weist sowohl auf einen inneren Kampf im R. Reiche, als auf auswärtige Kriege, besonders im Osten hin. Da man nicht weiss, was an den historischen Andeutungen

1) Auf die Griech. Originalität dieser beyden Capp. weist hier der Gebrauch des Gr. rhomphaea 15, 41., das Gräcisir. adzelabor und zelare 16, 49—51.

für den Apokalyptiker vergangen, und was für ihn noch zukünftig war, so ist bey der Dunkelheit der Schilderung 15, 28—33. am gerathensten, bey der allgemeinen Bestimmung, dass das apokalypt. Bruchstück zwischen der Mitte des 3ten und dem Anfange des 4ten Jahrh. geschrieben zu seyn scheine, stehen zu bleiben.

Das Hauptwerk, C. 3—14., bildet in der Arab. und Äth. Übersetz. ein in sich zusammenhängendes apokalyptisches Ganzes, worin in einer Stufenfolge von nächtlichen Visionen Fragen über die Räthsel der göttlichen Weltregierung, die Herrschaft des Bösen in der Welt, namentlich über die Leiden und Drangsale, denen auch das auserwählte Volk Gottes unterworfen ist, über die Zeit der Messianischen Erlösung und des göttlichen Gerichtes, — bedrängten Zeitgenossen zum Trost und zur Ermahnung, — durch göttliche Offenbarungen, die ein Engel dem Esra ertheilt, beantwortet werden. Die Fragen wiederholen sich so oft, dass eines Engels Geduld dazu gehört, nicht zu ermüden. Aber vielleicht ist diess absichtlich und soll den zudringlichen menschlichen Vorwitz, der nicht nachlässt auch das Unbeantwortliche wissen zu wollen, darstellen. Neben vielem Ungeschickten und Dunkeln verräth die apokalypt. Darstellung stellenweise keine gemeine Gabe. Sie hat viel Ähnliches mit der Danielischen, die der Verf. als apokalypt. Grundtext betrachtet und offenbar nachahmt. Aber sie ist durch die Einmischung theodiceischer Belehrungen abstruser, und tritt in dieser Beziehung dem Buche Henoch näher: nur dass dieses vorzugsweise physikalische Fragen einmischt, während Esra sich nur mit ethischen beschäftigt [1]).

1) Über die ältere Litteratur dieser Fragen s. J. A. Fabric. Cod. Pseudepigr. Tom. 2. p. 174 ff. Man ersieht daraus, wie die Schrift auch, nachdem Luther sie gänzlich verworfen, in der Prot. Kirche von Schwärmern und Mystikern aller Art sehr hoch gehalten worden ist. Aber kein Verständiger hat das Buch für echt gehalten, so dass nicht nöthig ist, darüber

Die Hauptfrage aber ist, wann und von wem dieses Werk geschrieben, oder allgemeiner, ob es ein Product der Jüdischen od. Judenchristlichen Apokalyptik sey?

ein Wort zu verlieren. Genauere kritische Untersuchungen sind erst seit dem Anfange des 18ten Jahrh. angestellt worden. W. Whiston Essay on the apostolic. Constit. p. 34. und 76. 304 sq. hielt es für die Schrift eines Judenchristen, etwa 99 n. Christ. geschrieben. H. Dodwell Dissert. Cypr. IV. hielt den Verf. für einen Zeit- und Geistesgenossen des apokalypt. Johannes und des Hermas. Blosse Einfälle, wie die von Petr. Allix, dass der Verf. ein Montanist gewesen, so wie die Meinung des Spizelius de Israelitis Americ. p. 43., der den Verf. für ein Amphibion von einem Juden und Christen hält, und mit Recht, wenn er den Lat. Text für ein ursprüngliches Ganzes hält, übergehen wir. Jak. Basnage Hist. des Juifs liv. 6. ch. 2. hält die Schrift für das Werk eines Judenchristen gegen Anf. des 2ten Jahrh. Le Moyne Var. Sacr. p. 836. dagegen hält sie für ein rein Jüd. Product. Eben so J. A. Fabricius, der in Hinsicht der Zeit dem W. Whiston beytritt. Franz Buddeus Hist. eccl. V. T. Vol. 2. p. 824. nennt es ein Judenchristliches Product aus dem 1 Jahrh. Richtiger scheidend zwischen dem ursprünglichen Werke und den Zusätzen, vermuthet Crusius (Hypomnemata ad theol. proph. Pars 1. p. 388.), dass ein Judenchrist des 1 oder 2 Jahrh. den ursprünglich Jüdischen Esra interpolirt habe. — Aber hierin war ihm schon der Engländer Francis Lee † 1719. Dissertations theological, mathematical and physical. London 1752. Vol. 1. pag. 13 sqq. vorangegangen, welcher C. 3—14. genau von C. 1 u. 2. und C. 15 u. 16. sondernd, das Hauptwerk für ein ursprünglich Jüdisches Product hält, das späterhin von Christl. Händen mannigfaltig interpolirt sey. Vor Christo geschrieben enthalte die Schrift wirkliche Weissagung. Unter den Neuern lässt Semler (s. vorzügl. theol. Briefe 1 Samml. p. 194 ff. und Vorrede zu Oeders Christl. freyer Unters. über d. Offenb. Joh. pag. 19.) die ganze Schrift von einem Hellenist. Juden am Ende d. ersten Jahrh. vor Christo geschrieben werden. Ihm stimmt Vogel de quarto libro Esdrae im Anhange zu der Comment. de conjecturae usu in crisi N. T. bey. Corrodi dagegen, ein ausgezeichneter Kenner dieses Gebietes (krit. Gesch. d. Chiliasm. Bd. 1. Abschn. 7. und Versuch einer Beleucht. d. Geschichte d. Bibelkanons Bd. 1. p. 146.), setzt den Jüdischen Verf. an das Ende des ersten Jahrh. n. Ch. Eben so, was die Zeit betrifft, Storr Opusc. Acad. Vol. 1. p. 34 sq. Hartwig, Apologie der Apokalypse Bd. 4. p. 212 ff., macht den Verf. zu einem Christen, der Anf. des 3ten Jahrh. (217) geschrieben habe. Kaiser im Anhange zu seiner Schrift über das Hohelied S. 269. stimmt mit Storr überein, hält aber den Verf. für einen Christen.

Der gegenwärtige Stand der Beantwortung dieser Frage ist dieser:

Laurence [1]), der Verf. in der 1. Ausg. dieser Einl., Gfrörer [2]), Wieseler [3]) und van der Vlis [4]) stimmen darin überein, dass die Schrift von einem Jüdischen Apokalyptiker verfasst sey, ihr gegenwärtiger Text aber Christliche Interpolationen erfahren habe. Laurence bestimmt die Zeit der Abfassung zwischen 28 u. 25 vor Christus. Mir schien in der ersten Ausgabe, dass ein Hellenist die Schrift gegen das Ende des 1 Jahrh., nach Jerusalems Zerstörung verfasst habe. Nach Gfrörer ist die Schrift vor Domitians Ermordung um d. J. 94 u. 95 geschrieben. Wieseler stimmt ihm bey. Eben so Br. Bauer [5]). Van der Vlis glaubt aber nachweisen zu können, dass sie bald nach dem Tode von Jul. Cäsar in Ägypten verfasst sey, und nähert sich somit, was die Zeit betrifft, der Ansicht von Laurence. Streit ist also vornehmlich nur darüber, ob die Schrift vor oder nach Christus geschrieben sey? So lange das Griech. Original fehlt und die Kritik der Übersetzungen unvollendet ist, ist keine evidente Entscheidung zu hoffen.

Daran kann in der That nicht gezweifelt werden, dass der Gedanken-Grund und Zusammenhang der Schrift durchaus Jüdisch ist.

Schon die fingirte apokalyptische Persönlichkeit und Situation spricht dafür. Esra, der Jüdische Schriftgelehrte vorzugsweise, der Restaurator des alttestamentlichen Gesetzes, welcher den ganzen Inhalt der alttestam. Schrift in einem Maximum von Inspiration in sich trägt, reproducirt und gleichsam abschliesst, ja dazu

1) Gener. Rem. p. 317 ff.
2) Jahrb. d. Heils 1. 70 ff.
3) Die Jahrwochen Daniels 206 ff.
4) Disput. critic. 177 ff.
5) In der Rec. von van der Vlis Abhandl. in den Berl. Jahrbüch. f. wiss. Kritik 1841. S. 837 ff.

noch geheime Offenbarungslehren empfängt [1]), also gleichsam das personificirte, ideale Judenthum, — erscheint in tiefer Bekümmerniss eben nur um sein ewig erwähltes Volk, voll tiefen Schmerzes über die Zerstörung der heiligen Stadt und ihres Opfercultus, erfüllt von Zorn und Hass gegen die übrigen Völker und zugleich von dringender Sehnsucht und Hoffnung auf Wiederherstellung des Volkes und seines heiligen Gesetzes. Alles im Sinn und Styl der Jüdischen Apokalyptik. Die Christliche Apokalyptik konnte alttestam. Personen zu Trägern Christl. Weissagungen machen; aber zumahl in der ersten Zeit der Kirche war ihr jeder Prophet des A. B., z. B. Jesaias näher, als Esra. Schon im zweyten Jahrhundert verehrten die Christen Esra als wunderbaren Wiederhersteller des A. T. und als Propheten [2]). Sie folgten darin der schon vorhandenen Jüdischen Tradition, zum Theil unserem Buche. Aber eine solche Jüdische Verehrung [3]) und apokalyptische Stellung Esras, wie diese Schrift voraussetzt, ist in einer so frühen Zeit der Kirche, in welcher dieselbe nach allen Anzeichen geschrieben seyn müsste, bey einem Christl. Verfasser höchst unwahrscheinlich.

Das Motif der Esraischen Apokalypse liegt offenbar in den Zeitverhältnissen des Verfassers, welche, wie den Verhältnissen des historischen Esra analog, so auch ganz innerhalb des Jüdischen Volkes zu liegen scheinen.

1) Die Christliche Tradition hat zwar aus der Jüdischen schon ziemlich früh den Mythus aufgenommen, dass Esra den altt. Kanon durch Inspiration reproducirt habe, s. Iren. adv. Haer. 3, 25. Clem. Alex. Strom. 1. p. 329 u. 342. ed. Col. Basilius d. Gr. sagt in d. epist. ad Chilon. opp. Tom. 2. p. 742. mit deutlicher Anspielung auf unser Buch: *Ἐνταῦθα πεδίον, ἐν ᾧ ἀναχωρήσας Ἔσδρας πάσας τὰς θεοπνεύστους βίβλους προστάγματι θεοῦ ἐξηρεύξατο.* Aber von den 70 Geheimbüchern will Basilius nichts wissen.

2) S. d. vorige Anm.

3) Späterhin beschuldigt der Koran (s. Boysens Koran K. 9. S. 178.) die Juden, dass sie behaupteten, Esra sey der Sohn Gottes, wie die Christen sagten, Christus sey der Sohn Gottes.

Die Weltstellung unseres Apokalyptikers ist ganz, wie bey Daniel und Henoch. Er steht in dem Gegensatz zwischen dem alttestam. Volke Gottes und den antitheokratischen Völkern und kommt aus diesem Gegensatze keinen Augenblick heraus. Nur bey den Juden ist der wahre Name Gottes, sagt er, 3, 34.; nur diese beobachten die Gebote Jehovas, die übrigen Völker nicht 3, 36. Der Verf. weiss in dem echten Texte nichts von dem schon erschienenen Messias. Alles Heil, eben nur des Volkes, ist nach ihm in dem Gesetz begründet, und seine Messian. Vollendung rein zukünftig. Zwar hat er 7, 29. die Vorstellung von dem sterbenden Messias, aber in durchaus Jüdischer Weise, so dass, — wie wir oben S. 169 f. gesehen haben, — die Christlichen Leser die Stelle erst haben interpoliren müssen, um sie für Christen verständlich zu machen. Der Grund dieser Vorstellung mag im Jesaias C. 53. liegen, und Juden und Christen gemeinsam seyn. Allein wie ganz anders haben die Christen, auch die Judenchristen auf dem Grunde der Thatsache des Todes Jesu den Gedanken des Jesaias gefasst und entwickelt, als die Juden! Unser Verf. denkt darüber ganz in Jüdischer mythischer Weise. Die Zeitbestimmung der Freudenherrschaft des gegenwärtigen Messias ist, wie gezeigt, rein Jüdisch, ganz verschieden von der Chronologie und dem Pragmatismus des Judenchristlichen Chiliasmus. Eben so gehört die Vorstellung, dass der Messias die 10 Stämme besonders sammele und in das heilige Land zurückführen werde, ganz und gar der Jüdischen Apokalyptik an [1]).

Dazu kommt, dass die durch das Ganze verwebten Fragen nach den Räthseln der göttlichen Weltregierung rein von dem Jüdischen Standpuncte ausgehen. Zwar bekennt sich der Verf. zu der Lehre von der allgemei-

1) In der Christl. Apokalyptik werden die Zwölfstämme immer als Ganzes gedacht.

nen Sündenherrschaft seit Adam, und von dem Tode, als der Sündenstrafe 3, 7 ff. 20. 4, 38. 7, 46 ff., ferner zur Lehre von einer ewigen Vorherbestimmung, einem ewigen Rathschluss Gottes in der Auswahl des Volkes, des wahren Israel, 6, 1 ff. Aber man würde sehr irren, wenn man desshalb vermuthen wollte, der Verf. folge dem neutestam., insbesondere dem Paulinischen Lehrtypus. Der neutestamentl. Charakter fehlt ganz, nemlich die wesentliche Beziehung auf den Glauben an den erschienenen Christus. Jene Fragen und Lehren waren schon vor Christi Zeit in der Jüdischen Schule üblich, und es ist unleugbar, dass die Paulin. Lehrweise, abgesehen von ihrem neuen Christlichen Inhalte, aus jener stammt.

C. 13, 9 ff. scheint in der Schilderung des Messias, der seine Feinde nicht durch das Schwert, sondern durch die Macht seines Geistes überwindet, so wie in der Darstellung des neuen Jerusalems V. 36., das Christliche Element hervortreten zu wollen. Aber kaum klingen idealere Vorstellungen an, als alles wieder in die rein Jüdische Denk- und Darstellungsweise zurückfällt. Der Verf. erwartet 13, 36 kein jenseitiges, geistiges Jerusalem, sondern ein neues, disseitiges Zion, welches wunderbar, wie der heilige Berg selbst, nicht von Menschenhänden gemacht ist.

Endlich kommt in Betracht, dass der Verf. in seine Schöpfungslehre die mythischen Vorstellungen von den sechs Theilen festes Land und dem einen Theile Wasser, dem Behemoth und Leviathan, als den Urthieren der Schöpfung einmischt, — Vorstellungen, welche erweislich der Jüdischen dogmatischen Tradition angehören. Hiernach scheint ausser allem Zweifel, dass unser Buch ein durch und durch Jüdisches Product ist.

In seiner gegenwärtigen Gestalt zwar ist es nicht ohne Christliche Interpolationen. Theils nemlich haben die Christlichen Verehrer und Übersetzer des Buches,

seitdem es unter den Christen zu Gebrauch und Ansehn gekommen, dasjenige, was ihnen zu Jüdisch vorkam, weggelassen, theils Christl. Deutungen, Glossen u. s. w. dazugethan. Von der letzteren Art ist der Zusatz filius meus Jesus 7, 28., ferner Cap. 1 u. 2. in der Lat. Übersetzung und die Schlusscapitel derselben C. 15 und 16. Von der ersteren Art sind die Auslassungen der Worte et morietur filius meus Christus 7, 29. in der Arab. Übersetzung, so wie der 400 Jahre 7, 28. in der Äthiopischen. Vielleicht hat auch die Lat. Übersetzung wenigstens an einigem, was die von ihr ausgelassene Stelle zwischen 7, 35 u. 36. enthält, Christlichen Anstoss genommen. — Sonderbar ist, dass von der Christlichen Deutung oder Wendung der einen Übersetzung in der andern oft keine Spur ist. Eine ursprünglich Christliche Schrift würde in allen drey Texten constantere Merkmahle des Christlichen enthalten, selbst wenn der Verf. die Jüdische Form der grösseren Täuschung wegen nur als Verhüllung des Christlichen gebraucht hätte. Kurz, der Jüdische Charakter ist dem Ganzen so tief eingeprägt, dass man die überarbeitende Christliche Hand überall leicht entdecken kann.

Aber in welcher Zeit und unter welchen bestimmten historischen Verhältnissen ist die Schrift entstanden?

Ihre Griechische Originalität ist kein Hinderniss, sie nach Christus entstanden zu denken. Die Hellenistische Litteratur hat auch zur Zeit Christi und in der nächsten Zeit nach Christus, besonders in Ägypten, namentlich in Alexandrien, noch einen rein Jüdischen Zweig, wiewohl allerdings je länger je mehr auch in Ägypten diese Litteratur Christlich wurde, und die Jüdische Litteratur sich wohl zum Theil aus Widerspruch gegen das Christenthum, welches sich die Griech. Weltsprache vorzugsweise aneignete, immer mehr wieder nationell sprachlich gestaltete. Dieser letztere Umstand kann uns

nur dazu bestimmen, die Abfassungszeit unseres Buches, wenn es in Griechischer Originalität erst nach Christus entstanden seyn sollte, früher zu setzen, als die Hellenistische Litteratur, namentlich in Ägypten, vorherrschend und allein Christlich wurde, was seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts geschehen zu seyn scheint.

Zu einer näheren Zeitbestimmung führt schon das oben [1]) erörterte, erste sichere Citat bey Clemens von Alexandrien. Da dieser die Schrift als eine in der Kirche bereits bekannte Jüdische Prophetie gebraucht, so muss sie längere Zeit vor dem Ende des 2 Jahrh. [2]) geschrieben seyn. Ein Jüdisches Apokryphum aus einer Zeit, wo der Gegensatz zwischen dem Judenthum und Christenthum schon bestimmt hervorgetreten war, — also seit der Paulinischen Epoche, würde schwerlich in der Kirche zu Clemens Zeit schon allgemeinen Eingang gefunden haben.

Bestimmteren Aufschluss aber über die Zeit der Abfassung giebt die apokalyptische Situation und Chronologie des Buches.

Nach 3, 1. empfängt Esra die Offenbarung über die Zukunft seines Volkes im 30sten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems in Babylon, als er auf seinem Lager liegt voll tiefen Schmerzes über die Verwüstung Zions, die er gesehen, und über den üppigen Übermuth der Babylonier.

Augenscheinlich gehört diese Zeitbestimmung zur apokalyptischen Fiction. Der Pseudoesra versetzt sich in die Zeit des alten Esra, und lässt ihn, wenn wir die Jahre von der Zerstörung Jerusalems im J. 588. genau rechnen, im J. 558, somit 80 Jahre vor seiner Rückkehr nach Palästina, und mehrere 50 Jahre vor dem ersten Zuge der rückkehrenden Exulanten unter Seru-

1) S. 151.

2) Die Strom., worin das Citat steht, sind nach Cave Hist. litter. 1. p. 89a im J. 194 geschrieben.

babel (536), die ferne Zukunft seines Volkes schauen [1]). Die Jahresbestimmung scheint rein willkührlich, wenn sie nicht etwa einem prophetischen Typus (vgl. Ezech. 1, 1.) oder irgend welcher Tradition über Esras Leben folgt. Auf keinen Fall enthält sie ein irgend sicheres chronologisches Moment für die Untersuchung über das Alter des Buches. Man hat darin eine typische Bezeichnung des 30sten Jahres nach der Röm. Zerstörung Jerusalems, wo der Verf. gelebt und geschrieben habe, finden wollen. Aber, wenn nicht etwa anderweitige Stellen und chronol. Data dafür entscheiden, der Zusammenhang 3, 1 ff. gestattet diese Deutung nicht. Chronologische Data über die nächste Vergangenheit und Zukunft des Verfassers können wir nach der Sitte solcher Apokalypsen nur in dem apokalyptischen Gesicht Cap. 11 u. 12. zu finden hoffen.

1) Die Äth. Übers. hat 1, 1. Ego Sutael, qui appellatus sum Ezra; die Arab. Ego Esra, dictus Sealthiel; Cod. Sangerm. Ego Salathiel, qui et Ezra. Die vulgäre Lat. Übers. macht nach d. kanon. Esra 7, 1 den Esra 1, 1. vgl. 3, 1. zum Sohne des Sarei oder Seraja. Nach der Äth. Arab. und Lat. Übers. im Cod. Sangerm. hatte Esra, wie es scheint, zwey Namen. Sealthiel ist nach dem kanon. Esra 3, 2. Nehem. 12, 1. der Vater Serubabels. Hiess dieser auch Esra? Nehem. führt 12, 1. einen älteren Esra auf, der bey dem ersten Zuge unter Serubabel war. Aber dieser wird dort bestimmt unterschieden von Sealthiel, dem Vater Serubabels. Die Genealogie und Chronologie des Esra wird sehr verschieden angegeben. Die Tradition schwankt, ja ist confus. S. Eichhorns Einl. in d. A. T. Bd. 3. S. 608. Nach Esra 7, 1. soll Esra der Sohn des Hohenpriesters Seraja gewesen seyn. Dieser kam bey der Zerstörung Jerusalems um, s. 2 KK. 25, 18. 21. Darnach müsste Esra sehr lange gelebt haben. 3 Esr. 8, 1. wird er ein Sohn des Azarias (in d. Lat. Übersetz. des Aruel, des Sohnes des Azarias) genannt. Möglich, dass die Übersetzer unseres Buches, welche den Esra durch den Beynamen oder Hauptnamen Salathiel näher bezeichnen, meinten, das Jahr 30. nach Jerusalems Zerstörung sey für den jüngeren Esra ein Anachronismus, und es müsse desshalb ein älterer gemeint seyn. Aber sie legen diesem ebenfalls den Titel eines Schreibers des Gesetzes bey. Sie folgen also wohl der confusen Tradition, welche den älteren und jüngeren Esra confundirend, den Esra zu einer langlebenden Person machte.

Darüber kann kein Zweifel seyn, dass der aus dem Meere aufsteigende Adler 11, 1. das Römische Weltreich bezeichnen soll. Dafür spricht nicht nur das bekannte Feldzeichen der weltherrschenden Roma, sondern auch die ausdrückliche Erklärung des deutenden Engels 12, 11., dass der Adler das vierte Weltreich sey, welches der Prophet Daniel gesehen, worüber derselbe aber keine nähere Deutung erhalten habe. Nun empfängt zwar Daniel über das vierte Thier, welches er sieht, 7, 19 ff. bestimmte Erklärung genug, dass man nicht zweifeln kann, es sey damit das Griechisch-Macedonische Weltreich gemeint. Indessen wurde in der Römischen Periode der Jüdischen Geschichte, besonders seit der Römischen Leidenszeit des Volkes, vielleicht seit Jerusalems Eroberung durch Pompejus, die Ansicht immer mehr allgemein herrschend, dass das vierte Danielische Weltreich das Römische sey [1]). Dieser Deutung folgt unser Verfasser. Daraus aber erhellet, dass derselbe, wenn nicht später, nicht früher als in der Mitte des 1 Jahrh. vor Christus gelebt und geschrieben haben kann.

Betrachten wir nun das Adlergesicht genauer, so soll

1) S. Wieseler a. a. O. S. 145 ff. Ausser Matth. 24, 15., kommt hier besonders Josephus Archäol. B. 10, C. 9—11., wo er über die Daniel. Weissagung ausführlich spricht, in Betracht. Die Stelle 10, 11, 7., wo, nachdem bemerkt ist, dass Daniels Weissagung von Antioch. Epiphanes wirklich erfüllt sey, hinzugefügt wird: *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* fehlt zwar in Rufins Übersetzung und Dr. Wieseler hält sie desshalb und weil *ἐρημωθήσεται* kein unmittelbares Subject hat, für eine spätere Glosse. Allein Chrysostomus citirt doch die Stelle, und Rufin ist eben kein treuer und kritischer Übersetzer. Als Italiäner konnte er die Stelle nach seiner Art nicht für angemessen halten zu übersetzen. Auch haben sonst alle Handschriften die Worte und das Subject zu *ἐρημ.* ist aus dem Vorhergehenden *τὸ ἔθνος* leicht zu ergänzen, zumahl nach dem Style des Josephus. Ausserdem aber ist de b. J. 6, 5, 4. u. 4, 6, 3. deutlich genug, dass Josephus die Daniel. Weissagung auf die Römische Zerstörung der Stadt und des Tempels bezog.

darin offenbar die Römische Weltmacht in ihrer Culminationszeit geschildert werden, wo sie der Messianischen Macht erliegt. Dem Adler werden 12 Schwingen, 3 Häupter und 8 Gegen- oder Unterfedern gegeben. Das R. Reich wird also in seiner vollen Weltstellung geschildert. Jene 12 Hauptflügel sollen nach 12, 14. eine Reihe von 12 Königen des Reiches bedeuten. In dieser Reihe wird der zweyte König näher bezeichnet als der unter allen am längsten geherrscht habe. Welche Römische Herrscherreihe ist hier gemeint? Ist die Zwölfzahl genau zu nehmen, so können die ersten Römischen Könige, mit denen Rom in der Weltgeschichte zuerst auftritt, nicht gemeint seyn. Laurence zwar rechnet, um die Siebenzahl der Römischen Könige auf zwölf zu bringen, den Decemvir Appius, den Spurius Mälius, Marcus Manlius und die beyden Gracchen noch zu jenen 12 Flügeln. Aber diese Willkühr richtet sich von selbst. Van der Vlis will die Zwölfzahl der Flügel nicht historisch genau genommen wissen, sondern nur für den Ausdruck unmittelbar für die volle natürliche Flügelgestalt des Adlers, der nach Aldrovandus Ornithologie auf jeder Seite [1]) 6 Flügelfedern habe, mittelbar für die volle grosse Macht des Reiches (auctorem significare voluisse magnum, sed non definitum regnum). Indessen ist dagegen zu bemerken, dass nach 12, 14. vgl. 11, 17 ff. die Zwölfzahl ausdrücken soll zwölf nach einander (unus post unum) regierende Könige, von denen der zweyte länger geherrscht habe, als die anderen alle. Diess lässt auf eine bestimmte historische Herrscherreihe schliessen, welche der Verf. erlebt hat. Unwillkührlich wird man darauf geführt, bey der Zwölfzahl der Herrscher an die zwölf ersten R. Kaiser, von Cäsar an gerechnet, zu denken, unter denen Augustus

1) Mit Recht vermuthet van der Vlis p. 62., dass 11, 20 Lat. Übersetz. statt a dextra parte s. V. 12. a sinistra parte zu lesen sey.

44 Jahre lang regierte, also länger als Cäsar und die zehn folgenden.

Dagegen hat van der Vlis darin Recht, dass die 3 Häupter und die 8 Unterfedern des Adlers aus der Danielischen Schilderung des vierten Thieres mit 10 + 1 Hörnern Cap. 7, 7. 8. genommen sind. Unser Verf. zerlegt die Danielische Elfzahl nach seiner historischen Anschauung von dem Römischen Reiche seiner Zeit in 8 Unterfedern (Äthiop. Übers. 11, 25. Häupter) und 3 Häupter oder Spitzen. Hieraus folgt allerdings, dass in der Deutung, wie bey Daniel, Allgemeines und Besonderes zu unterscheiden ist.

Die historische Deutung wird dadurch erschwert, dass die Erklärung des Engels Cap. 12., wie es scheint, nicht alle historischen Züge des Gesichtes Cap. 11. wieder aufnimmt, sondern einige fallen lässt. Auch ist nicht unmittelbar klar, ob die historischen Hauptmomente des Gesichts pragmatisch, somit auch chronologisch auf einander folgen, oder so, dass jedes spätere nur nähere, besondere Bestimmung des früheren ist. Das Natürlichste aber ist, die Hauptmomente des Gesichts, wie in der Darstellung, so auch geschichtlich in der Zeit aufeinanderfolgend zu denken.

Das erste Hauptmoment in der Darstellung der R. Geschichte ist nun die Zwölfreihe von Herrschern, von denen der zweyte am längsten regiert hat. Hierauf, nachdem jene Zwölfzahl gesehen worden ist, folgt im Gesicht die Stimme aus dem Inneren, d. h. die Zeit der inneren Unruhen, welche das Reich zu zerstören drohen, von welchen es sich aber wieder erholt. Darauf treten acht Herrscher auf in rascher Aufeinanderfolge und von kurzem Regiment; von diesen verschwinden zwey schnell von ihrem Platze und verbergen sich unter dem rechten der drey zur Zeit noch ruhenden Häupter des Adlerreiches, vier bleiben bis zur letzten Epoche, gehen aber vor derselben unter; zwey bleiben bis

zum Ende; das Ende aber selbst tritt ein, wenn die drey Häupter oder Spitzen der antitheokratischen Macht aufstehen, alle früheren Gottlosigkeiten übertreffen, viel Neuerungen im Reiche machen, viel Tumult und Schrecken auf der Erde verbreiten. Das grössere von diesen Häuptern, das mittlere, stirbt auf seinem Lager, also nicht im Kriege, aber qualvoll, die beyden andern kommen durch das Schwert um, nach 11, 35 das linke durch das rechte, zuletzt auch dieses, vergl. 12, 28 [1]). Damit treten dann auch wieder die zwey von den acht Herrschern, welche unter dem rechten Haupte auf eine Zeitlang verborgen gewesen, hervor, aber auch, um unterzugehen mit dem rechten Haupte durch die Erscheinung des Messianischen Löwen. Bey diesem Untergange im Messian. Gericht wird das Römische Weltreich wieder als der eine ganze Adlerleib gedacht, der zur Strafe für seine Tyranney und Bosheit mit seinen 12 erschrecklichen Flügeln, seinen 8 schlechten Unterfedern und seinen 3 bösen Häuptern ganz untergeht.

Unstreitig lebt und schreibt unser Verf. in der Zeit der drey Häupter und zwar nachdem das grössere und mittlere Haupt bereits verschwunden ist, das rechte das linke verschlungen hat und nun allein herrscht mit den zwey in ihm verborgenen von den acht Herrschern. Da hat der antitheokratische Greuel für den Verfasser die höchste Spitze erreicht, so dass er das Messianische Gericht und Reich erwartet.

Was für ein Stück Römischer Geschichte schildert nun der Verf. und in welchem Zeitmoment derselben schreibt er?

Man erwartet, dass der Verf. die Römische Weltgeschichte in ganz besonderer Beziehung auf sein Volk darstellen, und an bekannte Begebenheiten der Jüdischen

1) Nach der Lat. Übers. Die Äth. u. Arab. haben diesen Vers, diesen Zug, nicht.

Zeitgeschichte anknüpfen werde. Nach solchen würde sich jene Frage leicht beantworten lassen. Allein 11, 42. sagt er nur im Allgemeinen, der Adler habe die Gerechten unterdrückt, die Sanftmüthigen verletzt, die Burgen der Rechtschaffenen zerstört und ihre Mauern erniedrigt. Damit meint er sein Volk. Aber wie allgemein und verschwiegen gleichsam ist diese Beziehung auf die Jüdische Geschichte? Zwar hat man die Achtzahl der Herrscher auf die Jüdische Herrscherreihe von Herodes dem Gr. an gedeutet, aber ohne hinreichenden Grund. Und so fehlen uns von dieser Seite die bekannten Grössen, um daraus die unbekannten zu berechnen.

Aber was bedürfen wir auswärtiger Orientirungspuncte? Dass unter den zwölf Römischen Machthabern die Römische Kaiserreihe von Cäsar an zu verstehen sey, ist, sagt man, ausser Zweifel, da, wie es scheint, der zweyte längst regierende kein anderer seyn kann, als der Kaiser Augustus. Hier ist eine sicher bekannte Grösse. Rechnen wir nun in dieser Reihe nach der gewöhnlichen Zählung weiter, so ist der zwölfte Herrscher Domitian (gest. 96.). Aber wie nun weiter? Sind die acht Unterfedern und die drey Häupter auch Römische Machthaber nach den zwölfen, so kommen wir, wenn wir auch die acht und die drey gleichzeitig setzen, in eine zu späte Kaiserzeit herab, wo die sonstigen, auf eine frühere Zeit hin weisenden Erscheinungen des Buches unbegreiflich werden.

Um sich gegen diese Verirrung zu sichern, rechnet Gfrörer die zwölf Kaiser von Cäsar an bis auf das Jahr 69., wo nach dem Tode Neros, mit welchem die Familie des Augustus ausstarb, in heftigem Partheystreit Galba, Otho und Vitellius um den Thron kämpften und schnell auf einander folgten. Allein so bekommen wir nur neun Kaiser. Um die Zwölfzahl mit dem Jahre 69 voll zu machen, rechnet Gfrörer noch die Nebenpersonen in jener Kaisertragödie, den Vindex, Nymphi-

dius und Piso, dazu. Für diese Conjectur spricht, dass die Zwölfzahl C. 12, 16. 17 ff. unmittelbar mit dem inneren Zerwürfnisse des Reiches in Verbindung gesetzt wird, auch, dass 11, 20 ff. gesagt wird, einige von den Zwölfen hätten nur kurz regiert (Galba, Otho und Vitellius), andere aber hätten die Herrschaft erstrebt, aber nicht erlangt (Vindex, Nymphidius und Piso).

Allein schon das macht bedenklich, dass ein Jüdischer Mann die sonst wenig genannten Nebenpersonen zur ordentlichen Kaiserreihe mitgerechnet haben soll. Die Hauptsache aber ist, dass der Verf., wenn er so gerechnet hätte, die innere Reichserschütterung nicht nach der geschlossenen Zwölfreihe 12, 17 ff., sondern unter den sechs letzten Hauptfedern eintreten lassen musste.

Die acht Herrscher sollen ferner nach Gfrörer acht Jüdische Machthaber seyn, nemlich Herodes d. Gr., Agrippa 1., Eleazar, Joh. von Gischala, Simon Bar-Giora, Joh. von Idumäa, Agrippa 2. und Berenice. Durch diese Annahme wird die Schwierigkeit allerdings beseitigt, welche entsteht, wenn die acht Herrscher mit den zwölfen zu einer Reihe Römischer Machthaber von Julius Cäsar an verbunden werden. Allein die Darstellung Esras enthält nicht die geringste Spur davon, dass die acht Herrscher als auswärtige, insbesondere Jüdische Machthaber angesehen werden sollen. Im Gegentheil werden sie ganz deutlich in Verbindung mit den 3 Häuptern als Römische Machthaber gedacht und dienen zur genaueren Charakteristik des Römerreiches in der Zeit der 3 Häupter. Dazu kommt, dass diese Jüdische Herrscherreihe ganz willkührlich zusammengebracht ist, Archelaus, Philippus und Antipas, die Söhne und Nachfolger Herodes des Gr., ohne Grund ausgelassen werden, ja sogar ein Weib, die Berenice, mit darunter gezählt wird. Aber von der anderen Seite gewinnt Gfrörers Deutung dadurch wieder an Wahrscheinlichkeit,

dass er die 3 Häupter von den auf die Zerrüttung des Reiches unter den letzten der zwölf Herrscher folgenden drey Flaviern, Vespasian, Titus und Domitian versteht. Hat der Verf., wie Gfrörer annimmt, unter Domitian geschrieben, so stimmt damit zusammen, dass nach 11, 9 ff. 12, 28 ff. die drey Häupter kurz vor der Messianischen Epoche erscheinen, das letzte von ihnen aber in den Tagen des Messias fallen soll, als der eigentliche Antichrist, wozu sich Domitian einigermassen schickt. Indessen wenn diese Erklärung dadurch gestützt wird, dass er das Schweigen der drey Häupter (tacentia), auf die charakteristische Schweigsamkeit des Vespasian und auf das zufällige Zusammenklingen des Lat. Namens Domitian mit dem Hebr. דום (schweigen) bezieht, so ist diess eine sehr gebrechliche Stütze. Man kann einem Apokalyptiker viel wunderliche Spielerey zutrauen. Aber abgesehen davon, dass Titus bey dem Schweigen leer ausgeht, so hat van der Vlis das Schweigen oder Ruhen der drey Häupter (quiescentia) viel richtiger davon erklärt, dass sie nach dem Gesicht ruhen sollen, bis ihre Herrscherzeit kommt. Die Hauptbedenklichkeit gegen Gfrörers Erklärung ist aber die, dass, wenn man auch dem Apokalyptiker zutrauet, dass er eine Familie, unter deren Herrschaft Jerusalem zerstört ist, für den Gipfel aller antitheokratischen Gottlosigkeit angesehen, doch unbegreiflich bleibt, wie er dann nicht den Greuel der Verwüstung der Stadt und des Heiligthumes nach dem Danielischen Typus, dem er folgt, recht bestimmt sollte hervorgehoben haben. Statt dessen stellt er die 3 Häupter als diejenigen dar, welche eben das Römische Reich seinem Untergange geradezu entgegenführen, was doch von den drey Flaviern auch kein noch so zelotischer Jude sagen konnte.

Das Buch kann nicht nach der Römischen Zerstörung Jerusalems verfasst seyn, weil der Verf., der so an seiner heiligen Stadt hängt, von dem letzten Kampf

des theokratischen Reiches mit dem Röm. Weltreiche, somit von der Zerstörung der heil. Stadt nicht schweigen konnte. Zwar sagt man, 1, 1—29. 10, 28—36. 12, 44 ff. setze der Verf. die Zerstörung der Stadt und des Tempels voraus [1]). Aber diese Stellen beziehen sich auf die fingirte Situation des älteren Esra nach der Babyl. Zerstörung. — Auch meine ich, dass, wenn der Verf. die Römische Zerstörung Jerusalems in dem Gesicht C. 11 und 12. vorausgesetzt hätte, er dann auch in die Schilderung der Messian. Überwindung Roms den Wiederaufbau Zions hätte aufnehmen müssen. Das thut er aber weder 11, 46., noch 12, 34., wo nur von der Befreyung und Beglückung des Volkes überhaupt die Rede ist. — Ist diess nun richtig, so werden wir schon dadurch genöthigt, bey der chronologischen Erklärung von der Römischen Kaiserzeit seit Cäsar ganz abzusehen und das Stück Römischer Geschichte, welches der Apokalyptiker beschreibt, vor der Kaiserzeit zu suchen.

Nach wiederholter Prüfung finde ich rathsam, hierbey nicht von den zwölf Hauptflügeln des Adlers, wo die bekannte Grösse höchst problematisch ist, auszugehen, sondern zu versuchen, ob nicht der Endpunct des Gesichts, die Erscheinung der 3 Häupter, einen festeren Ausgangspunct bietet.

Die drey Häupter haben etwas Zusammengehöriges; sie stellen eine zusammenhängende Reihe, eine bestimmte Periode der Römischen Geschichte dar. Es liegt nahe, an die Zeit der Römischen Triumvirate zu denken. Wir zählen zwey solcher Triumvirate, das erste das des Pompejus, Crassus und Cäsar im J. 60., welches nach dem Tode des Crassus 59 ein Duumvirat wurde; das zweyte, das Triumvirat des Octavianus, Antonius und Lepidus, nach Cäsars Tode 44. Ehe wir noch entscheiden, welches von diesen beyden der Apokalyptiker gemeint habe,

1) Br. Bauer a. a. O. S. 845 f.

oder ob keins von beyden, sondern ein daraus apokalyptisch gebildetes, müssen wir darauf aufmerksam machen, dass die Zeit dieser Triumvirate im Allgemeinen der Schilderung des Apokalyptikers von 12, 17 an völlig entspricht.

Es war die Zeit der grössten Neuerungen, Umwälzungen im Reiche, grosser Bedrückungen der Völker, überhaupt die Zeit des grössten Verderbens. Ein Jüdischer Mann, der diese Zeit erlebte, konnte wohl daran denken, die Spitze der Greuel und damit das Messianische Endgericht darin zu finden. Es ist die Zeit der Römischen Geschichte, welche ihre Anfangsepoche in dem sogen. ersten bürgerlichen Kriege zwischen Sulla und Marius hat. Dieser Krieg brachte das Reich an den Rand des Abgrundes, aber die Übermacht Sullas hob es wieder empor, vgl. 12, 18. Auch scheint diese Periode besonders geeignet, die Erscheinung der acht Unterfedern in ihrem Verhältnisse zu den drey Häuptern des Adlers zu verstehen und historisch zu deuten.

Versuchen wir nun, aus der Zeit von Sulla bis auf das letzte Triumvirat, das Gesicht genauer zu deuten, so schickt sich die Schilderung und Erklärung der drey Häupter 12, 26 ff. zu keinem der beyden sogenannten Triumvirate. Das eine dieser Häupter oder Machthaber soll nach 12, 26 ff. auf seinem Bette sterben, aber unter Qualen, die beyden anderen aber durch das Schwert, d. h. wohl im Kriege, umkommen. Von dem ersten Triumvirate stirbt keiner auf seinem Bette. Crassus wird unter den Parthern ermordet, ebenso werden Pompejus und Cäsar ermordet. Von dem zweyten Triumvirate stirbt zwar Lepidus nicht im Kriege, aber auch Octavianus nicht, sondern nur Antonius stürzt sich in sein Schwert, und die beyden anderen sterben gerade nicht unter Qualen.

Der auf seinem Bette unter Qualen sterbende Haupt-

machthaber kann kein anderer seyn, als Sulla, der bekanntlich an einer eben so ekelhaften als qualvollen Krankheit im J. 78. starb. Ist diess nun ein sicherer Punct der Geschichte, so wird wahrscheinlich, dass der Verf. unter den drey Häuptern Sulla, Pompejus und Cäsar, also ein frey gebildetes apokalyptisches, gleichsam successives Triumvirat verstanden hat. Diess waren die hervorragendsten Grössen des R. Weltreiches zu seiner Zeit. Aber Sulla war bereits vorüber. Unser Verf. lebt und schreibt in der Zeit des Pompejus und Cäsar. Jener ist ihm das linke, dieser das rechte Haupt. Das mittlere, Sulla, ist das grössere, ältere, welches früher verschwindet. Cäsar besiegte den Pompejus, was der Verf. in dem Gesichte schauet 11, 35., wo das rechte Haupt das linke verschlingt. So ist das rechte Alleinherrscher geworden, gegen den nach der apokalyptischen Vision der Messian. Löwe hervorbricht, um in ihm das ganze Weltreich zu zerstören. Diess ist die Messian. Hoffnung des Verf., der also nach Pompejus Tode geschrieben zu haben scheint.

Die acht Unterfedern deute ich hiernach von den Nebenpersonen in dem historischen Drama seit Sulla, welche sich auch zur Herrschaft zu erheben suchen, aber sie nicht erlangen und den drey Häuptern untergeordnet bleiben. Zwey von denselben gehen schon zu Sullas Zeit unter; es können Marius und Cinna seyn. Zwey andere, welche sich zum rechten Haupte halten, mögen Antonius und Lepidus oder Octavianus seyn, welche der Verf. mit diesem Haupte bey dem Anfange des Mess. Gerichts [1]) untergehend denkt, vgl. 12, 30. (Äth. 35.). Die vier übrigen werden nicht näher charakterisirt; es

1) Die Äth. Übersetz. hat: Hi sunt, quos conservavit altissimus in finem suum, in quibus erit initium finis, et erit magna turbatio, ut vidisti —; die Lat. hat — statt der letzten Worte, in quibus u. ff. hoc est regnum exile et turbationis plenum.

sind wohl die Mitspieler in dem Triumvirate von Crassus, Pompejus und Cäsar.

Wie aber sind nun hiernach die zwölf Hauptflügel des Adlers zu deuten? — Ihre Herrschaft war nach der Darstellung zu Ende, als sich die drey Häupter und die acht Unterfedern erhoben. Ja nach 11, 22 f. sind mit ihnen auch die zwey ersten Unterfedern, welche sich erheben, verschwunden, was darauf hinweisen möchte, dass der Verf. die genauere Schilderung der Röm. Geschichte mit Sullas Alleinherrschaft beginnt. Wir haben also bey den zwölf Hauptfedern an die Herrscherreihe Roms vor dem Auftreten Sullas zu denken. Diess ist die Reihe von Herrschern, womit Rom in die Weltgeschichte eintrat und durch welche es sich zur vierten Weltmacht erhob, s. 11, 2. Diese Reihe bezeichnet also die Periode der vollen Blüthe der Römischen Weltmacht vor Sulla, die Reihe der drey und acht Machthaber die Periode nach Sulla, in welcher der Verf. lebte, aber gegen das Ende derselben, welches mit Cäsar für ihn eintritt. Ist diess richtig, so wird allerdings wahrscheinlich, dass die Zwölfzahl, wie van der Vlis meint, die allgemeine Bedeutung der vollen Adlerschwingen des Röm. Reiches in seiner ersten Periode hat. Möglich, dass die Zwölfzahl der Schwingen mit der Sage von den Auspicien des Romulus und Remus bey der Gründung der Stadt irgendwie zusammenhängt. Das entscheidende Augurium des Romulus von den 12 Geyern könnte den Verf. auf die 12 Schwingen geführt haben [1]). Der Verf.

1) S. Liv. 1, 7. Vgl. Niebuhrs R. Gesch. 1. S. 220. 2te Ausg. Hier heisst es: „Dieses Augurium der zwölf Schicksalsvögel scheint ursprünglich dichterischer Ausdruck etruskischer Weissagung gewesen zu seyn, dass Rom 12 Säkeln Zeit zugetheilt wären. — Die Weissagung ward nie vergessen und erfüllte im 12 Jahrh. der Stadt, welches zwischen dem vierten und fünften unserer Zeitrechnung getheilt ist, alle Anhänger der alten Religion mit Furcht, da alles sich sichtbar zum Untergang neigte und ihr Glaube unterdrückt ward." — Niebuhr zeigt, wie diese 12 Säkeln verschieden berechnet werden kön-

charakterisirt diese Periode nur im Allgemeinen, als die Zeit der Könige oder Machthaber, welche vorüber sind. Aber die nähere Charakteristik des zweyten in dieser Reihe? Man könnte dabey an Numa denken. Dieser, der dem Römischen Staate die erste Religionsverfassung gab, interessirte vielleicht den Apokalyptiker besonders. Sein Name und Ruhm war auch wohl dem ausländischen Manne bekannt. Numa regierte auch nach der Tradition des Livius [1]) 43 Jahre länger als Romulus. Aber Servius Tullius regierte nach Livius [2]) noch ein Jahr länger. Also schickt sich dazu nicht, was 11, 17. gesagt wird: Nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium ejus. Diese Charakteristik stimmt also nicht. Sie stimmt nur zu Augustus, dem zweyten Kaiser, und der Kaiserreihe, wiewohl auch nicht gänzlich, denn Tiberius regierte 23 Jahre. Auch ist, wenn man die Zwölfzahl der Römischen Herrscher von der Zeit vor Sulla versteht, immer schwierig, zu den sieben Königen die anderen fünf aus der langen Reihe der Consuln oder etwa Dictatoren herauszufinden. Gleichwohl werden wir, wie gesagt, genöthigt, die Zwölfzahl vor Sulla zu setzen. Van der Vlis lässt jene Schwierigkeit, welche die Charakteristik des zweyten Herrschers von den zwölfen hat, unberührt, und beruhigt sich mit der Bemerkung: Quum (auctori) cognitum esset, secundum regem

nen, dass aber die Zeit auf jeden Fall in der letzten Hälfte des 6ten Jahrh. uns. Zeitrechnung verlaufe, wo das alte Rom in dem geistlichen unterging. Am Schlusse fügt er hinzu: „Vielleicht würde ein etruscischer Aruspex die 6 dem rechtmässigen Augurium des Remus entsprechenden Säkeln durch die Dauer der gesetzlichen und freyen Verfassung erklärt und sie bis zu den Sullanischen oder den Cäsarischen Zeiten gezählt haben: denn jede Deutung einer Weissagung fordert freyen Raum, und diese hätte sich auf beyde Weisen rechtfertigen lassen." Wie nun? Könnte ein Jüdischer Apokalyptiker nicht nach seiner Weise die Zwölfzahl bis zur Sullanischen oder Cäsarischen Zeit gedeutet haben? Ich weiss freylich nicht nach welcher apokalyptischen Chronologie.

1) 1, 21.
2) 1, 31.

diutius, quam caeteros, regnasse, non poterat non hoc simul notare. Caeterum de prioribus regibus, consulibusque — nihil aliud ei cognitum fuit, nisi quod non nulli fuerint, qui regnare conati sunt, attamen imperio non sunt gavisi. Aber über jenen zweyten König war der Verf. dann im Irrthum, und wir wissen keine Tradition, der er dabey gefolgt seyn könnte.

Wer nun an der Lösung dieses Räthsels verzweifelt, der könnte der Vermuthung Raum geben, dass das Gesicht Cap. 11. und die Deutung Cap. 12. spätere Interpolationen erfahren habe. Warum nicht? Wenn der Verfasser ursprünglich dem Adler nur die vollen zwölf Schwingen gegeben, um den vollen Herrscherflug Roms über die Welt zu bezeichnen, und nach Danielischem Vorbilde die Elfzahl, in acht und drey zerlegt, zur näheren Charakteristik der Periode von Sulla an, in der er lebte, gebraucht hätte, so wäre das Gesicht klar. Alles, was in dem heutigen Texte zur näheren Charakteristik der zwölf Schwingen gesagt wird, sowohl in dem Gesicht C. 11., als in der Deutung C. 12., könnte der späteren Christlichen Überarbeitung und Deutung auf die Römische Kaiserzeit angehören. Für diese Vermuthung scheint e r s t l i c h zu sprechen der Mangel an klarem Zusammenhange Cap. 11, 11 und 12. Hier ist zweifelhaft, ob die Schilderung der einzelnen Federn von V. 12—21. sich auf die V. 11. bezeichneten acht Federn oder die zwölf Schwingen bezieht. Liest man von V. 11. gleich zu V. 24. (Lat. Übersetz.) herüber und setzt statt de s e x pennaculis, de o c t o, so ist alles klar und leicht. Dabey ist nicht zu übersehen, dass V. 12 ff., die Erhebung der zwölf Federn, und V. 25 ff., die Erhebung der acht, parallel gebildet ist. S o d a n n scheint dafür zu sprechen, dass in der Deutung 12, 13 ff. die zwölf Federn viel kürzer und allgemeiner charakterisirt werden und vieles ausgelassen ist, was in dem Gesicht 11, 12 ff. von denselben gesagt wird. Die Deu-

tung 12, 13 ff. eilt fast sichtlich von den 12 Federn fort zu der Deutung der Stimme aus dem Inneren des Adlers, der drey Häupter und der acht Unterfedern.

Wie es sich aber auch damit verhalten möge, die bisherige Erörterung setzt es, meine ich, ausser Zweifel, dass das Buch vor der Röm. Zerstörung Jerusalems und zwar in der Epoche Cäsars, also vor Christus geschrieben ist, in einer Zeit, wo, wie die Sibyllinen zeigen [1]), die Apokalyptik unter den Juden die Römische Zeitgeschichte aufmerksam betrachtete und die Zeichen des Unterganges dieses Weltreiches nach der damahligen Deutung der Danielischen Weissagung erforschte.

Aber über die streitige Auslegung des Gesichts Cap. 11 und 12. entscheidet vielleicht die Stelle 14, 11. 12., wonach von den zehn Theilen des Weltlaufes neun und ein halb Theil bereits verflossen sind und nur noch die Hälfte des zehnten Theiles bevorsteht. Möglich, dass die apokalyptische Suspension oder auch Vorsicht verlangte, erst gegen das Ende des Buches die Zeit näher zu bestimmen.

Der zehntheilige Weltlauf ist der vormessianische (*αἰὼν οὗτος*). Da der Verf. den Daniel zum Vorbilde hat, so ist zu vermuthen, dass seine Weltrechnung irgend wie mit der Danielischen zusammenhängt. Dieser Zusammenhang wird 6, 16. (Äth. Übers. vgl. d. Arab.) ausdrücklich bemerkt [2]). Ähnlich theilt den ganzen Weltlauf in zehn Wochen nach Danielischem Typus der Verf. des Buches Henoch. Es war gewöhnlich, den ganzen Weltverlauf von der Schöpfung bis zur absoluten Vollendung, nach Daniel. Zahlenverhältniss 7 × 10, zu 7000 Jahren zu rechnen, so dass die vormessianische Zeit (der *αἰὼν οὗτος*) die ersten 6000 Jahre, die Messianische (der *αἰὼν μέλλων*) das letzte Jahrtausend be-

1) Vgl. §. 10. S. 79 f.
2) Vgl. S. 171. Not. 1.

fasst. Aber die 6000 Jahre wurden verschieden eingetheilt. Unser Verf. scheint dieselben in 10 gleiche Theile (nach der anderen, aber falschen Leseart in 12) zu theilen, somit jeden Theil zu 600 Jahren zu berechnen. Hiernach waren für ihn nach 14, 11. schon $9\frac{1}{2}$ Theile, also 5700 Jahre verflossen und bis zur Erscheinung des Messias noch 300 Jahre übrig. Josephus hat nach seiner Weltrechnung etwa um das Jahr 5000 der Welt geschrieben [1]). Folgt unser Verf. derselben Chronologie, so hat er viele Jahrhunderte nach Christi Geburt gelebt. Man setzte die Erscheinung Christi nach Jüdischem Calcül in das Weltjahr 5500 [2]). Sonach hätte der Verf. 200 Jahre nach Christus geschrieben, was nach dem ganzen Inhalte und der Geschichte unseres Buches zu spät ist. Hat aber der Verf., wie Dr. Wieseler annimmt, die 6000 Jahre zu 12 Theilen zu 500 Jahren gerechnet, und sind davon bereits $10\frac{1}{2}$ Theile verflossen, so hat er 5250 gelebt, was, wenn der Messias 5500 erschienen seyn soll, zu früh vor Christus seyn würde. Aber die Emendation von 14, 11. 12., worauf Dr. Wieselers Berechnung beruht, hat keinen hinreichenden Grund. Ausserdem fragt sich, ob der Verf., da er die Messianische Periode 7, 28. zu 400 Jahren rechnet, die Perioden oder Theile nicht zu 400 Jahren gerechnet hat. Hiernach würde er die vormessian. Weltdauer auf 4000 Jahre setzen. Wenn nach dieser Rechnung $9\frac{1}{2}$ Theile schon verflossen sind, so würde der Verf. um die Zeit von 3800 gelebt haben. Das wäre in Bausch und Bogen gerechnet, nach der Weltäre, welcher z. B. J. A. Bengel [3]) folgt, etwa die Zeit des Pompejus und Cäsar. Diess würde dann mit der obigen Deutung des Gesichtes Cap. 11 und 12. ungefähr stimmen.

Indessen ist hier alles schwankend. Bey der Man-

1) Contr. Apion. 1, 1.
2) S. Gfrörer a. a. O. 2. S. 210 ff.
3) Ordo temporum cap. 1.

nigfaltigkeit der damahligen Berechnung der Weltären [1]) können wir gar nicht mit Gewissheit sagen, welche Berechnung der Verf. befolgt. Auch fragt sich, ob er wirklich zehn gleiche Theile angenommen hat, ob nicht ungleiche, wie das Buch Henoch [2]). Und so können wir auch die $9\frac{1}{2}$ Theile 14, 11. nicht mit Sicherheit bestimmen, und müssen es aufgeben, den Streit der Meinungen über das Gesicht Cap. 11 u. 12. durch diese Stelle entscheiden zu wollen.

Was nun endlich das Vaterland des Buches betrifft, so hat die Vermuthung, dass dasselbe in Ägypten geschrieben sey [3]), am meisten für sich.

Dass der chronologische Schluss des Buches in der Arab. und Äth. Übers. der besonders von den Ägyptischen Juden gebrauchten Schöpfungsäre folgt, ist kein sicheres Argument dafür, da die Authentie dieses Schlusses zweifelhaft gemacht werden kann. Auch dass Clemens von Alex. unser Buch schon kennt und gebraucht, lässt sich erklären, auch wenn das Buch ursprünglich in Palästina geschrieben wäre. Ist es vor Christus geschrieben, so hatte es bis zum zweyten Jahrhundert nach Christus Zeit genug, in Alexandrien bekannt und verbreitet zu werden. Aber wenn die Griech. Originalität sicher ist, so ist schon desswegen der Alexandrinische Ursprung wahrscheinlich. Noch mehr spricht dafür die Beziehung des Gesichts Cap. 11 und 12. auf die Besonderheiten der Römischen Zeitgeschichte. Von dieser wurden gerade in der Zeit, wo nach dem Obigen das Buch geschrieben zu seyn scheint, die Ägyptischen Juden unmittelbar berührt, und hatten mehr Kunde, als die Palästinensischen. Daher auch in den Jüdischen Sibyl-

1) S. Gfrörer Jahrh. d. Heils 2. 210 ff. vgl. Wieseler a. a. O. S. 220. Not. a.
2) S. §. 11. S. 135 f.
3) Vgl. Semlers theol. Briefe. 1 Samml. S. 194 ff. Corrodis Versuch einer Beleucht. d. Gesch. d. Jüd. u. Christl. Kanons. Th. 1. S. 156 ff. Van der Vlis, disput. crit. p. 177 ff.

linen die nicht seltenen Beziehungen auf die Besonderheiten der Römisch ägyptischen Zeitgeschichte [1]). Wäre das Buch in Palästina geschrieben, so würden wohl die Palästinensischen Beziehungen, ähnlich, wie im Buche Henoch, mehr hervortreten. Nun werden freylich auch die Ägyptischen Zeitverhältnisse in unserem Esra gar nicht hervorgehoben. Allein diess erklärt sich, wie mir scheint, aus dem Stoffe und der apokalyptischen Fiction des Esra.

Der spätere Zusatz Cap. 15 u. 16. in der Latein. Übersetzung ist offenbar in Ägypten geschrieben. Das Ägyptische Interesse tritt 15, 10 ff. und 16, 1 ff. deutlich genug hervor. Eben so in dem späteren Zusatze Cap. 1 u. 2., nemlich 1, 7. 18. Da der Verf. ausserdem 1, 11. Tyrus und Sidon im Orient liegend denkt, so ist wohl ausser Zweifel, dass auch diese Capitel in Ägypten geschrieben sind. Auch ist zu bemerken, dass die beyden letzten Capitel in ihren Weherufen 15, 12. 16, 1. ganz den Ton der Alexandrinisch-Jüdischen und Christlichen Sibyllinen haben. Wenn nun aber van der Vlis aus dem Ägyptischen Ursprunge, besonders der angehängten beyden letzten Capitel, auf den Ägyptischen Ursprung des Hauptwerkes schliesst, so ist dieser Schluss zwar nicht durchaus unstatthaft, allein, da wir nicht wissen, wann die Zusätze vorn und hinten gemacht sind, ohne gehörige Sicherheit. Man kann zunächst nur sagen, als diese Zusätze gemacht wurden, musste das Buch Esra in Ägypten bekannt und verbreitet seyn. Diess ist aber auch denkbar, wenn es in Palästina entstanden, erst durch eine Griech. Übersetzung in Ägypten verbreitet worden wäre.

1) S. §. 10.

§. 13.

Die Christliche Apokalyptik; ihre Epochen und Perioden.

1. Die Apokalypse des Esra hat uns in der Geschichte der apokalyptischen Litteratur, wo nicht schon über die Zeit Christi hinaus, doch auf jeden Fall in die unmittelbare Nähe derselben geführt.

Mit der Erscheinung Jesu Christi hat weltgeschichtlich die alttestamentliche, Jüdische Prophetie und Apokalypse ihr von Gott geordnetes Endziel erreicht. Wie in ihm die wesentliche Weissagung des alten Bundes erfüllt ist, so ist auch in ihm die wesentliche Wahrheit der alttestam. Apokalyptik vollkommen befriedigende Wirklichkeit, oder die Messianische Zukunft reale Gegenwart geworden. Wenn diess im absoluten Sinne gölte, so hätte mit Christo auch alle berechtigte Prophetie und Apokalyptik schlechthin aufhören müssen. Aber die Erscheinung Christi hebt nur die alttestamentliche Prophetie auf, setzt aber dafür, wie oben gezeigt ist [1]), die neutestamentliche, Christliche ein. Mit der historischen Gegenwart Christi ist eine neue, idealere Zukunft, wie mit dem Glauben an ihn eine neué, idealere Hoffnung entstanden. Das ideale Gottesreich Christi hat einen so unendlichen Inhalt, dass auch die zeitliche Erscheinung des vollkommenen Gottessohnes ihn nicht erschöpft, sondern nur den vollkommenen Anfang zu einer unendlichen Vollendungszukunft setzt. So entsteht mit Christo nothwendig die neue Christliche Prophetie und Apokalyptik, welche demnach auf dem Grunde der historischen Erscheinung Christi, als der vollkommenen Erfüllung der alttestam. Weissagung, die Zukunft der Christlichen Reichsvollendung, in und mit der Wiederkunft Christi in der Zeit zur strafenden und errettenden Vollendung seines kämpfenden, leidenden Reiches, enthüllt. So wesentlich und

1) S. 21 ff.

authentisch ist dieselbe im Zusammenhange des Evangeliums, dass Christus selber schon ihren Grundgedanken ausspricht als wesentlichen Bestandtheil seiner Lehre.

2. Betrachten wir nun die eschatologischen, apokalyptischen Aussprüche und Reden Jesu in den Evangelien, insbesondere Matth. 24. 25. vgl. 10, 25. 16, 27. 28. 26, 64 ff., und die betreffenden Johanneischen Stellen, 14, 21 ff. 16, 7 ff. genauer, so fordert die historische Auslegung und Kritik, darin Inhalt und Darstellungsform, und in dieser wiederum den ursprünglichen Ausdruck des Herrn und die spätere Conception und Formulirung der evangelischen Relation gewissenhaft zu unterscheiden.

Die apokalyptische Gedankensubstanz Christi ist aber diese, dass das Gottesreich Christi in der Weltgeschichte seine gesetzlichen Entwicklungs-Epochen und Perioden habe, dass es in dieser geschichtlichen Entwicklung an seine Person, insbesondere an die verklärte Gegenwart derselben, unauflöslich geknüpft sey, dass in dem Grade, in welchem die Gegenwart Christi in dem inneren und äusseren Leben der Welt sich verbreite und wirksam sey, das Reich sein absolutes Vollendungsziel erreichen werde; ferner, dass es in diesem Gange durch die Weltgeschichte mit der ungläubigen Welt kämpfen, dieselbe aber kraft seiner ewigen Macht überwinden werde; sodann, dass es von dem ersten Augenblick an, wo es in die Welt eintritt, seiner Natur nach auch ein Gericht in die Welt bringe, in welchem es in immer grösserem Umfange und in immer tiefer dringender Scheidung zwischen sich und der Welt, zwischen dem Guten und Bösen, an allem Widergöttlichen und Widerchristlichen das heilige Strafgericht vollziehe, alle Keime des göttlichen Lebens in der Welt aber sammele, verbinde, vollende; endlich, dass es, indem es den Gegensatz zwischen dem diesseitigen unvollkommenen und leidenden und dem jenseitigen, vollkommenen und heilig seligen

Leben von der Macht der Sünde, die beydes trennt, erlöse, auch je länger je mehr Himmel und Erde, die jenseitige und diesseitige Gemeinde zu Einer heiligen und seligen Reichsgemeinschaft verbinde, worin, wie keine Sünde, auch kein Tod mehr sey, und somit die Welt, indem sie ganz Gottes und Christi geworden, vollendet werde, wozu sie geschaffen worden.

Indem Christus diese prophetischen Gedanken seinen Jüngern zur Begründung ihrer Hoffnung mittheilte, knüpfte er, um ihnen dieselben näher zu bringen, an die Jüdischen prophetischen und apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit an. Er nahm die alttestamentlichen und späteren Jüdischen apokalyptischen Gedankenformen, sofern sie eben für seine neutestam. Wahrheit Analogie und Vorbild waren, in seine Darstellung auf, und gab so seiner apokalyptischen Darstellung eine alttestam. und Jüdische Form. Hier aber ist besonders Zweyerley zu beachten:

Erstlich, da die erste Erscheinung Christi zur Erfüllung, Vollendung der alttestam. Zeit und zur Stiftung seines Reiches wesentlich nach denselben Gesetzen der Natur und Gnade erfolgte, wie jede Epoche seiner Gegenwart zur Entwicklung und Vollendung seines Reiches, so konnte auch Christus von seiner Wiederkunft wesentlich in denselben Gedankenformen sprechen, in welchen die Jüdische Prophetie von seiner ersten Ankunft geweissagt hatte. Nach dem Schematismus der Jüdischen Apokalyptik zerfällt die theokratische Weltgeschichte in die beyden Perioden, in die Gegenwartszeit (*αἰὼν οὗτος* oder *ὁ νῦν αἰών*), in welcher das Gottesreich von Adam oder Abraham her leidend mit den Weltreichen kämpft, bis am Ende dieser Zeit (*τὸ τέλος, τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων*) der Messias als Überwinder der Welt erscheint und sein Reich gründet, und in die Zukunftszeit (*αἰὼν μέλλων*), worin das Reich Gottes mit der unmittelbaren Gegenwart des

Messias herrlich und herrschend ist. — Dieser Schematismus war der positive Typus oder Parallelismus für die Christliche Apokalypse. Mit der Erscheinung Christi auf Erden zur Stiftung seines Reiches hat die Christliche Jetztzeit oder Gegenwart, *ὁ νῦν αἰών*, begonnen, in welcher das Reich mit der Welt kämpft und darin leidet. Aber diese Jetztzeit hat, wie die vorchristliche, ihr *τέλος*, ihre *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*, in der Wiederkunft Christi, und damit beginnt der Christliche *αἰὼν μέλλων*, die Zeit der vollen Herrlichkeit des Reiches. Das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung der Theokratie zwischen der absoluten Anfangs- und der Vollendungs-Epoche ist dasselbe. Nur der geschichtliche Inhalt ist durch Christi Gegenwart in der Geschichte universeller, grösser, geistiger geworden. Dadurch aber wird auch die Form geistiger, universeller, und damit entsteht ein vollkommeneres Verständniss ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit. Christus konnte also um so weniger Bedenken tragen, in dem vorbildlichen alttestamentlichen und Jüdischen Schema und Ausdruck seine apokalyptischen Gedanken vorzutragen, da die Jüdische Prophetie die Christliche im Keim in sich schloss, diese gleichsam die wahre Räthsellösung, die Auslegung und Vollendung von jener war.

Zweytens, indem Christus die analoge Jüdische prophetische und apokalyptische Darstellungsweise aufnahm, aber mit dem neuen Inhalte seines Evangeliums erfüllte, gab er durch diesen hinreichende Andeutungen von dem Unterschiede zwischen seiner Zukunftsoffenbarung und der vorchristlichen. Mit der Universalität, Unendlichkeit, Urbildlichkeit und Wesenhaftigkeit seines Reiches hebt er alle volksthümlichen Particularitäten und Beschränktheiten der Jüdischen Prophetie und Apokalyptik auf. Die Christliche Vollendungszukunft ist die wahrhaft absolute, in der nicht diess oder jenes besondere Weltreich, sondern alle böse Weltmacht

schlechthin, alle endlichen, so natürlichen wie ethischen Hemmungen und Schranken, Tod wie Teufel, überwunden und aufgehoben sind. Damit ist aber die zeitliche, historische Entwicklung des Reiches Christi bis zu jenem Vollendungspunct nicht aufgehoben. Im Gegentheil soll das Reich sich nach der Prophetie Christi in natürlicher geschichtlicher Weise in der Welt verbreiten, durchkämpfen und entfalten, vgl. Matth. 13, 24 ff. Christus giebt sogar Matth. 24. die erste geschichtliche Epoche dieser geschichtlichen Entfaltung in dem Gerichte Gottes über das widerchristliche Jerusalem und Israel an. Diese besondere Weissagung aber hat durch die Art, wie sie von Christo dargestellt, insbesondere mit der allgemeinen Weissagung von der letzten Zukunft verbunden wird, vgl. Matth. 24, 29., zugleich den Werth einer prophetischen oder, wenn man will, apokalyptischen Kanonik. Wir finden darin einen dreyfachen Kanon für das Christliche prophetische und apokalyptische Denken. Zuerst lehrt Christus, wie von der Idee des göttlichen Reiches und seiner Zukunft überhaupt aus unter gegebenen historischen Verhältnissen die jedesmahl nächste Epoche der göttlichen Reichsgeschichte zu bestimmen; sodann dass der innere Process der ersten Epoche und Periode mit ihren Vorzeichen, Gegensätzen, Culminationspuncten und sittlichen Forderungen als Typus für jede folgende Epoche bis an das Ende der Tage zu betrachten sey. Endlich aber, indem er Matth. 24, 36. vgl. Mark. 13, 32. AG. 1, 7. sagt, dass bey aller Gewissheit seiner Weissagung doch weder einem Engel, noch ihm selbst, dem Sohne Gottes auf Erden, gegeben sey, Zeit und Stunde zu wissen, sondern dass Gott der Vater sich dieses Wissen in seiner Macht allein vorbehalten habe, hebt er alle neugierige Stundenwisserey, alle Jüdische apokalyptische Zeit- und Stundenberechnung, welche doch immer, selbst bey Daniel, mit Verrechnung endigte, schlechthin auf, und versetzt damit

seine Zukunftsoffenbarung aus dem Gebiete des Zufälligen, des religiös Indifferenten, sowie der müssigen Wahrsagerey in das Gebiet des Gesetzlichen, der providentiellen Ordnungen Gottes, sowie des religiösen Glaubens und Wissens.

3. Wie Christus den apokalyptischen Grundgedanken im Zusammenhange seines Evangeliums mitgetheilt hatte, so haben ihn auch die Apostel in diesem Zusammenhange aufgefasst, und nach dem Maasse ihres Verständnisses von dem Evangelium überhaupt, sowie nach dem jedesmahligen geschichtlichen Zustande des Reiches Christi verstanden und dargestellt.

Bey aller Übereinstimmung der apostolischen Lehre über die praktische Bedeutung der eschatologischen Prophetie Christi für die Christliche Hoffnung und Geduld und über die Wesentlichkeit derselben im Evangelium, finden wir doch in den apostolischen Schriften eine je länger je mehr hervortretende Verschiedenheit in dem Verständniss und der lehrhaften Darstellung derselben. Wir unterscheiden die Judenchristliche und Paulinische Richtung und Weise.

Während die Judenchristliche Richtung in der apostolischen Zeit die Weissagung Christi überwiegend in der Identität des Christlichen und Jüdischen auffasste, die Jüdische Vorstellungsform und den Christlichen Gedankeninhalt nicht gehörig unterscheidend, nehmen wir in der Paulinischen Lehrentwicklung immer mehr wahr, wie der von Paulus erfasste Gegensatz zwischen dem Alttestamentlichen und Neutestamentlichen, zwischen Gesetz und Evangelium, Buchstaben und Geist je länger je mehr auch sein Verständniss und seine Darstellung der eschatologischen Prophetie ergreift. Indem dieser Apostel die Prophetie Christi immer mehr in den dogmatischen und ethischen Lehrzusammenhang des Glaubens, der Liebe und Hoffnung aufnimmt (vgl. 1 Kor. 15.), und von dem Princip jenes Gegensatzes aus weiter

entwickelt, aus der Geschichte der theokratischen Vergangenheit (vgl. Röm. 9—11.) und der geschichtlichen Gegenwart des Reiches Christi (vgl. 2 Thess. 2, 3 ff.) immer mehr versteht als Ausdruck der providentiellen Ordnungen Gottes in der Geschichte seines Reiches, löst er je länger je mehr den substanziellen Gedanken von der Jüdischen Darstellungsweise ab, oder bereitet diese Ablösung gründlich vor. In dieser Richtung musste die eschatologische Prophetie des Evangeliums immer mehr Christliches Dogma, oder bestimmter prophetisches Dogma werden. Je mehr sie diess aber wurde, desto mehr musste vor der dogmatischen Verständigkeit die Neigung zu besonderen apokalyptischen Darstellungen zurücktreten. Kurz in der Paulinischen Richtung lässt sich die Entstehung einer besonderen Christlichen apokalyptischen Litteratur um so weniger denken, da diese Richtung, je weiter wir sie in der Geschichte der Kirche verfolgen, desto mehr dazu beyträgt, die Apokalypsen zu beseitigen. — Dass man in späterer Zeit eine apokryphische Apokalypse des Paulus hatte, kann, wie sich von selbst versteht, nicht als Einwurf dagegen angeführt werden. Und wenn man sich dagegen auf 2 Kor. 12, 1 ff. beruft, wo Paulus sich seiner Apokalypsen rühmt, so ist leicht zu erkennen, dass diese etwas ganz anderes waren, als eschatologische Visionen und Conceptionen in der Art der Jüdischen Apokalyptik.

Ganz anders verhielt sich zur Jüdischen Apokalyptik die Judenchristliche Denkweise und Richtung. Indem diese, wie bemerkt, die eschatologische Weissagung Christi überwiegend in der Identität mit der Jüdischen auffasste, ohne auf die wesentlichen Differenzen gehörig zu achten, war es natürlich, dass sie je länger je mehr zur vorchristlichen Apokalyptik zurückkehrte und dieselbe nach und nach auch in die Christliche Litteratur wieder aufnahm. Anfangs geschah diess so, dass man die Apokalypse des A. T., die Danielische, obwohl die-

selbe in Christo zu ihrer Erfüllung gekommen war, so deutete, als enthielte sie auch die Weissagung über die Vollendungszukunft des von Christo gestifteten Reiches. Hierauf weist, wie mir scheint, die Judenchristliche Conception der Weissagung Christi von der Zerstörung Jerusalems bey Matth. 24, 15. Mk. 13, 14. (namentlich die Formel ὁ ἀναγινώσκων νοείτω!) deutlich hin, wobey zu beachten ist, dass Lukas 21, 20. auch nicht einmahl in den Worten Christi die Beziehung auf Daniel hat. So lange die Danielische Apokalypse für den durch die eschatologische Prophetie Christi angeregten apokalyptischen Sinn ausreichte, finden wir keine Spur von Christlicher apokalyptischer Litteratur. Selbst nachdem ausser Jerusalem auch Rom und seine antitheokratische Weltmacht in den Kreis der apokalyptischen Zeit- und Zeichenbeobachtung unter den Christen getreten war, was aber wohl erst von da an geschah, als die Römische Herrschaft für die neue Theokratie drückend und hemmend zu werden anfing, konnte man um so mehr mit der Danielischen Apokalypse sich befriedigt halten, als man damahls schon unter den Juden gewohnt war, das vierte Danielische Weltreich von dem Römischen zu verstehen. Unterdessen aber war unter den Christen auf die reine praktische Nothlitteratur der ersten Evangelien und der apostolischen Briefe allmählig eine Art von Musse- und Lustlitteratur gefolgt, indem immer mehrere, auch Juden, mit schon bestimmter litterarischer Neigung und Geschäftigkeit in die Kirche eintraten und im Christenthume keinen Grund fanden, ihre litterarischen Beschäftigungen aufzugeben. Zugleich hatte sich in der Kirche der prophetische Geist (πνεῦμα προφητικόν) weiter verbreitet und mehr entwickelt. Bey zunehmendem Leid und Druck der Gegenwart wendete sich derselbe mit steigender Sehnsucht nach dem Ende der Noth immer mehr der Frage nach der errettenden Zukunft oder Wiederkunft Christi zu; er beobachtete

auf dem Grunde der Weissagung Christi die Zukunftzeichen der Zeit und ging so je länger je mehr zur Christlichen apokalyptischen Weltbetrachtung fort. Die schon ausgebildete Jüdische Apokalyptik hatte ihre Productionskraft noch nicht verloren. Wie die vorchristlichen Producte derselben, namentlich Daniel, besonders in dem Judenchristlichen Theile der Kirche ihre Geltung behielten, so wirkte auch, was jetzt unter den Juden von apokalyptischer Weissagung hervortrat, anregend auf die entstehende Christliche Apokalyptik ein, besonders so lange Juden und Judenchristen an dem Schicksale der heiligen Stadt und des Tempels gemeinsames Interesse hatten.

Auf diese Weise entstand schon im apostolischen Zeitalter eine Christliche apokalyptische Litteratur, theils als Christliche Auslegung und Nachbildung der Jüdischen, theils als eigenthümliche Christliche Weiterbildung derselben.

Wenn die sogenannte Johanneische Apokalypse das erste Product der Christlichen Apokalyptik ist, und noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so kann man die Vermuthung aufstellen, dass die Christliche apokalyptische Litteratur in der Zeit entstand, wo nach den Zeichen der Zeit, welche Christus in seiner Weissagung angegeben, sich in Palästina alles zu dem grossen Gerichtstage Gottes, zu der grossen Katastrophe der Zerstörung Jerusalems, anschickte, somit die Weissagung Christi von der nächsten Epoche seiner Zukunft anfing sich zu erfüllen. Da galt es für die Christen, wie für die Juden, aufzusehen und die Häupter emporzuheben. — Nach Gottes Ordnung in der Geschichte war die Römische Weltmacht zum Werkzeuge des göttlichen Gerichts über Jerusalem bestimmt. Man sah diese Heidenmacht jetzt immer gewaltiger und zerstörender gegen das heilige Volk und Land heranziehen. Diess musste zunächst Christen wie Juden mit Schmerz und Furcht

erfüllen; auch die Christen, zumahl die Judenchristen. Konnte selbst der Apostel der Heiden von der gewohnten Liebe zum Vaterlande nicht lassen, Röm. 9, 1 ff., wie viel weniger der strenge Judenchrist! Indem dieser den Gegensatz zwischen dem Christenthume und Judenthume noch nicht begriffen, die Idee der Theokratie von ihrer bisherigen geschichtlichen Gestalt in dem alttestam. Volke noch nicht abgetrennt hatte, konnte er nicht anders als Jerusalems Fall und Roms Sieg als einen Sturz des heiligen Gottesreiches wehmüthig empfinden. Aber je mehr auch die Judenchristen sich auf ihren Glauben besannen, desto mehr mussten sie sich des Unterschiedes zwischen der Christlichen und Jüdischen Hoffnung und Zukunft bewusst werden. Das ungläubige Jerusalem erschien ihnen je länger je mehr als eine antimessianische Macht, deren Sturz nur Heil bringen konnte. Nach der Weissagung Christi lag in dem Untergange Jerusalems der erste weltgeschichtliche Sieg des Evangeliums. Dieser erste Sieg verbürgte den zweyten grössern über das antitheokratische Römische Weltreich. Auch diese Weltmacht sollte nach derselben Weissagung dereinst dem ewigen Gottesreiche erliegen, um so gewisser, je mehr sie das Evangelium zu bedrücken und zu bekämpfen anfing.

Denken wir uns nun, dass unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen, und eben dadurch angeregt, ein begabter Judenchristlicher Prophet sich zur apokalyptischen Betrachtung und Vision erhoben fühlte, so konnte er sich auch leicht bewogen sehen, seine Apokalypsis nach dem Muster der Danielischen den Genossen der Drangsal und Noth der Zeit zur Tröstung und Ermahnung schriftlich mitzutheilen. So entstand die Christliche apokalyptische Litteratur. Wir wissen von keiner früheren Christlichen Apokalypse, als der Johanneischen. Und so können wir diese, wie als das erste Product, so auch zugleich als Typus der Christlichen Apoka-

lyptik betrachten, und die genauere Charakteristik der Christlichen apokalyptischen Litteratur im Unterschiede von der Jüdischen darauf gründen.

4. Was sich aus dem Bisherigen, insbesondere aus dem Typus der Johan. Apokalypse über die Eigenthümlichkeit der Christlichen Apokalyptik im Allgemeinen ergiebt, ist kurz Folgendes:

Erstlich, die Christliche Apokalyptik ist wesentlich Judenchristlichen Ursprungs. Wer auch der Verfasser der Joh. Apokalypse seyn mag, dass er ein Judenchrist war, zeigt sich in seiner Schrift auf allen Blättern. Auch finden wir darin nirgends eine Spur des Paulinischen Geistes und der Paulinischen Schule. Der Verf. gehört einem anderen, nichtpaulinischen Lebenskreise an, welcher eben der Judenchristliche ist im engeren Sinne. In diesem ist die apokalyptische Litteratur der Christen, wie zuerst entstanden, so auch zunächst verblieben, bis späterhin der Gegensatz des Paulinischen und Judenchristlichen in der Kirche zurücktritt.

Zweytens. Der Judenchristliche Ursprung der apokalypt. Litteratur der Christen bedingt das enge Anschliessen derselben an die Jüdische, besonders in der Form, der Darstellung. Da die Danielische Apokalypse auch für die Judenchristen als heilige Schriftauctorität galt, so war natürlich, dass die Christliche Apokalypse sich vornehmlich nach diesem Typus bildete, aus ihm die apokalyptische Symbolik, die prophetische Sprache, die visionäre Darstellung, die den apokalyptischen Seher begleitenden und deutenden Engel aufnahm. Indessen beruhte die Christliche Apokalypse auf einer von der Jüdischen, alttestamentlichen verschiedenen Zukunftshoffnung. Diess und die Verschiedenheit der litterarischen, so wie der praktischen Verhältnisse mussten zu einer freyeren Behandlung des Danielischen Vorbildes führen, und hatte der Apokalyptiker, wie Johannes, einige litterarische Begabtheit, so bildete er sich auch

bey aller Abhängigkeit von Daniel eine eigene, neutestamentliche Darstellungsform.

Drittens. Der Inhalt der Christlichen Apokalyptik, ihr Grundgedanke, konnte im Allgemeinen kein anderer seyn, als eben der Jüdische, nemlich der Gegensatz des Reiches Gottes und des Weltreiches, der unvermeidliche Kampf beyder, und der unfehlbare Sieg des ersteren. Allein der Christliche Glaube an den erschienenen Christus, sodann die Grundweissagung Christi von seiner Wiederkunft, ferner der durch Christus entstandene Gegensatz zwischen dem wahrhaft Theokratischen und dem Antitheokratischen, dem wahren und dem unwahren Israel im Jüdischen Volke selbst, endlich die veränderte Weltstellung der Theokratie zu Rom —, das alles musste den Inhalt der Christlichen Apokalypse wesentlich modificiren. So hat denn auch die Johanneische Apokalypse bey aller Verwandtschaft mit der Danielischen, der Henochischen und Esraischen einen davon wesentlich verschiedenen Inhalt.

5. Werfen wir nun hienach einen Blick auf den weiteren historischen Verlauf der gesammten apokalyptischen Litteratur nach Christus.

Die apokalyptische Litteratur zerfällt fortan in die Christliche und Jüdische. Jene weissagt Christgläubig die Zeit der Wiederkunft des erschienenen Messias; diese, da der erschienene von den Juden nicht anerkannt wurde, fährt natürlich fort, die Zeit der ersten Ankunft des wahren Messias zu weissagen. Während jene sich nach dem Typus der neutestamentlichen Apokalypse des Johannes fortbildet, bleibt diese bey dem Danielischen Typus stehen.

Die Christliche Apokalyptik hat mit ihrer Grundidee von der Wiederkunft Christi, wodurch sie entstanden ist, einen frischen Lebenstrieb bekommen. Die Zerstörung Jerusalems als Erfüllung der Weissagung Christi giebt ihr nur einen neuen Aufschwung; sie wendet sich

desto sicherer zur Weissagung von dem Untergange Roms. Mit jeder Römischen Verfolgung gegen die Christenheit erhält sie neuen Reiz. Das heidnische Rom fällt. Das alte Rom wird ein neues Christliches. Aber nun treten neue antitheokratische Weltmächte auch gegen das Christliche Rom auf. So hat die Christliche Prophetie fortwährend Stoff und Reiz zur apokalyptischen Weissagung. Eine antitheokratische Macht fällt nach der anderen, aber die Wiederkunft Christi rückt je länger je mehr in die endlose Ferne. Und so scheint der apokalyptische Stoff und Geist, und damit auch die apokalyptische Production unter den Christen nie ausgehen zu können. Aber wie lange sich auch die Christliche apokalyptische Litteratur lebendig erhält, sie findet zu ihrer Zeit nothwendig ihr Ende, und stirbt, wie die Jüdische, nur später, an ihrer eigenen Idee. Wir betrachten zuerst etwas näher die Jüdische nach Christus.

Diese konnte sich bis zur Erscheinung Christi lebendig fortbilden. Denn bis dahin hatte ihr Zukunftsgedanke Wahrheit und Nothwendigkeit in der Weltgeschichte. Durch Christus aber, den wahren Messias, durch die neue, geschichtlich berechtigte, Christliche Zukunft und Weissagung, verlor die Jüdische Apokalypse, wie das Judenthum überhaupt, kraft der Geschichte ihre Wahrheit, ihr Lebensrecht. Zwar da das Volk den neutestamentlichen Messias nicht anerkannte und somit auf dem alttestamentlichen prophetischen Standpunkt stehen blieb, gab ihm sein Unglaube durch die wachsende Noth und Bedrängniss, die er herbeyführte, zunächst einen neuen apokalyptischen Aufschwung. Aber schon die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zerdrückte die alten apokalyptischen Schwingen; mehr noch die Täuschungen der Messianischen Hoffnung bey den wiederholten unglücklichen Versuchen des Volkes, sich von der Römischen Macht zu befreyen. Auch die heldenmüthigste Erhebung unter Barcochba missglückte. Die-

ser Sohn des Sternes, der nach Bileams Weissagung 4 Mos. 24, 17. von Jakob ausgehen sollte, ward den Juden, obwohl er seinen Stammbaum bis zu David hinaufführte, also der verheissene Sohn Davids zu seyn schien, auch Jerusalem, da es eben eine heidnische Stadt des Römischen Kaisers werden sollte, erobert hatte, am Ende doch ein Hoffnung täuschender Lügensohn, Bar Coziba [1]); selbst die apokalyptische Heldenthat führte zu keinem Messianischen Heile. Unter solchen Verhältnissen musste die apokalyptische Production der Juden je länger je mehr ermatten. Indessen war doch der Messianische Hoffnungssinn im Volke so stark und mächtig, dass auch nach Barcochba die Juden nicht aufhörten den Messias zu erwarten, ja ihre Gelehrten aller Täuschungen ungeachtet immer neue apokalyptische Zukunftsberechnungen, theils auf dem Grunde der Danielischen, theils anderer typischen Zeitbestimmungen des A. T. versuchten. Der Talmud enthält mehrere Rabbinische Zukunftsberechnungen. Die späteste berechnet die Zukunft des Messias auf das Jahr 470, also 400 Jahre nach Jerusalems Zerstörung [2]). Aber auch diese Weissagung, mit so grosser Zuversicht sie auch ausgesprochen war [3]), täuschte. Unter diesen beständigen Täuschungen entsteht nach und nach die Verzweiflung. In dem Talmudischen Tract. Sanhedr. findet sich das wehmüthige Bekenntniss, dass alle termini adventus Messiae ohne seine Ankunft verstrichen seyen. Nicht eher, heisst es, werde der Messias kommen, als bis Alle an der Befreyung durch ihn verzweifelt haben würden. So hält man sich

1) S. Münters Jüd. Krieg §. XII ff.

2) S. Tract. Talm. Avoda Sara s. de idololatria caput primum e Gemar. Babylon. — ed. Georg. Eliez. Edzardus. Hamburg. 1705. 4. p. 68.

3) So gewiss sey die Zeitbestimmung, meinte R. Chanina, dass wenn um die Zeit einem ein Acker von 1000 Denar. an Werth geboten würde für 1 Denar, man ihn nicht kaufen solle. S. Edzard. a. a. O.

nur noch an der allgemeinen Formel des vertrauenden Glaubens, dass die Spitze der Noth der gewisse Anfang des Heils sey. Ja derselbe Tractat Sanhedrin belegt diejenigen mit schwerem Fluch, welche die Ankunftszeit des Messias noch weiter berechnen würden [1]). Gott allein, sagt ein Rabbinischer Interpret des Daniel, weiss Zeit und Stunde [2]). Gleichwohl werden immer von Neuem apokalyptische Berechnungen gewagt, aber nur um immer neue Täuschungen zu erfahren. Der menschliche Vorwitz ist unermüdlich und unbelehrbar. Aber die Geschichte hat unwiderruflich gerichtet. Die Heilszukunft des Jüdischen Volkes liegt nicht mehr in ihm selber. Das Heil kommt nicht mehr aus den Juden, wie es einst mit Recht hiess. Es ist ein für alle Mahl aus ihnen gekommen. Auch für das Jüdische Volk liegt es einzig und allein in der Gemeinschaft mit dem schon erschienenen Heilande, den es zu der Zeit, da es nicht wusste, was zu seinem Frieden dient, gekreuzigt hat. Kurz die Wahrheit der Jüdischen Apokalypse ist seitdem die Christliche.

Aus dem allen wird begreiflich, warum wir seit den Jüdischen Apokalypsen des Henoch und Esra in der Jüdischen Litteratur keine Werke der Art mehr finden. Der Talmud hat seine apokalyptische Dogmatik, Mythologie und Arithmetik [3]), aber keine neue apokalyptische Production nach Art der früheren vorchristlichen. Der producirende apokalyptische Geist ist erlahmt und verschwunden. Die Rabbiner commentiren über Daniel und das apokalyptische Dogma, aber bey aller Phan-

1) S. a. a. O. p. 245.
2) Saadias sagt zu Dan. 7, 25. Omnium etiam sapientissimorum — mens atque consilium obbrutescit, ut assequi non valeant sensus computi hujus, neque est quisquam, qui illum sciat praeter solum Deum nostrum.
3) S. Buxtorf Synag. Jud. c. 50., wo die Talmudische apok. Lehre dargestellt ist. Vgl. Gfrörers Jahrhundert d. Heils. Abth. 2. S. 219 ff.

tasterey produciren sie doch keine neue Apokalypse. Die pseudepigraphische Litteratur der Juden führt Werke auf, wie die Apokalypse des Adam, des Abraham, des Moses, des Elias [1]). Allein alle Schriften der Art scheinen Judenchristlichen Ursprungs und Charakters gewesen zu seyn [2]). Man hat sonst wohl die Testamente der zwölf Patriarchen, welche apokalyptische Elemente enthalten, zur Jüdischen Litteratur gerechnet [3]), aber, wie jetzt wohl allgemein anerkannt wird, ohne Grund [4]). Und wer sie dazu rechnet, muss sie in die Zeit vor Christus setzen. Eben so wenig kann man die apokalyptische Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias zu der Jüdischen apokalyptischen Litteratur rechnen [5]). Bemerkenswerth ist, dass auch die apokalyptische Sibylle nach Christi Zeit unter den Juden schweigt [6]). Die Talmudische und Rabbinische Litteratur wird je länger je mehr herrschend und hat keinen apokalyptischen Productionstrieb.

Wenden wir uns nun zur Geschichte der Christlichen apokalyptischen Litteratur, so finden wir hier ein sehr üppig wucherndes und ziemlich lang lebendes litterarisches Gewächs.

Ihre Anfangsepoche ist, wie es scheint, die Johanneische Apokalypse; diese aber ist zugleich der Christliche Culminationspunct der theokratischen, biblischen Apokalyptik überhaupt. Unter diesem Gesichtspunct betrachtet, erscheint sie uns auf einer Höhe, von der es bey

1) S. J. A. Fabricii Cod. V. T. Pseudepigr. Tom. 1. p. 11. 401. 838. 1072.

2) Sie werden alle nur von Christlichen Schriftstellern citirt und nach den Fragmenten und Notizen, die wir von ihnen haben, zu urtheilen, waren sie gewiss keine Jüdische Apokalypsen.

3) S. J. A. Fabricius a. a. O. p. 503 sqq.

4) S. C. Im. Nitzsch de testam. XII Patr. Wittenb. 1810. 4.

5) S. §. 16.

6) Nach Dr. Bleeks oft erwähnter Unters. sind wahrscheinlich alle Sibyllinen nach der Zeit Christi auch Christlichen Ursprungs.

der Eigenthümlichkeit dieser Litteratur, welche ihren Gedanken, je mehr sie denselben entwickelt, desto mehr von der Hülle der visionären religiösen Phantasie befreyen und an das Gebiet des klaren Christlichen Denkens, der verständigen prophetischen Betrachtung abgeben, und ihre Form, je mehr sich dieselbe gesetzlich zur wahren Poesie entfalten will, zerbrechen muss, — keinen aufsteigenden, sondern nur einen herabsteigenden Fortschritt geben konnte. Hierin liegt, meine ich, der eigentliche Grund, warum wir in der ziemlich reichen Christlichen apokalyptischen Litteratur nach der Johanneischen Apokalypse kein Product finden, welches nach Inhalt und Form auch nur von weitem mit jener zu vergleichen wäre. Selbst die montanistische Periode brachte nichts der Art hervor. Eben die Einzigkeit wahrer Blüthe der Christlichen Apokalyptik in der Johanneischen Apokalypse hat diese zur kanonischen gemacht. Was nach ihr der apokalyptische Geist und Trieb in der Christlichen Kirche hervorbringt, ist: erstlich apokryphische Nachbildung, Nachahmung der Johanneischen, wobey beachtungswerth ist, dass vornehmlich die häretischen Secten in diesem Stücke sehr thätig sind; sodann theils Interpolation schon vorhandener vorchristlicher Jüdischer Apokalypsen, wie des Henoch und Esra, auch der Sibyllinen, aus apologetischem Interesse, welches nicht genug Weissagungen auf Christus im A. B. haben konnte; theils aber auch Nachahmung vorchristlicher Jüdischer Apokalypsen, indem man ebenfalls aus apologetischem Interesse alle Erzväter und Propheten, ja selbst Adam, da die heilige Schrift des A. T. nichts Apokalyptisches von ihnen enthielt, neben den Propheten im engeren Sinne zu Weissagern von Christus und seinem Reiche machte. Es lag wohl dabey der Gedanke zum Grunde, dass die alttestam. Weissagung, je älter sie sey, schon von Adam her, je bestimmter und einstimmiger sie aus dem Munde aller prophetischen Geister des A. B. Christum vorher-

verkündige, desto zwingender, besonders die Juden überzeugen müsse. Hieher gehören auch die Producte der Christlichen Sibyllistik. Endlich aber ist der apokalyptische Geist und Trieb in der Kirche productiv in der Auslegung, Deutung und Anwendung der Joh. Apokalypse auf die Gegenwart und die sich wiederholenden Krisen des Reiches Christi in der Geschichte.

Es lag in der Natur der Sache, dass je länger je mehr die apokalyptische Auslegung die freyeren apokalyptischen Productionen der beyden ersteren Arten zurückdrängte. Die Auslegung der Joh. Apokalypse aber musste in dem Grade mehr hervortreten, in welchem diese Schrift allgemein als heilige Schrift des neutest. Kanons anerkannt wurde. Geschah diess im Allgemeinen früher in der Abendländischen Lateinischen Kirche, als in der Griechischen, so erklärt sich daraus, dass die freye apokalyptische Production auch unter den Griechen länger dauerte und lebhafter war, als unter den Lateinern. Je mehr die Auslegung der Joh. Apokalypse sich in der Kirche zu einer wahrhaft theologischen ausbildete, und das theologische Verständniss der apokalyptischen Idee, des apokalyptischen Dogmas wuchs, desto mehr musste die freye apokalyptische Production als eine dem Christlichen Princip widersprechende Phantasterey erscheinen, welche sich bey fortschreitender Fortbildung der Christlichen Poesie unter den Völkern auch nicht einmahl mehr als poetisches Spiel halten konnte.

Als Endpunct der Christlichen apokalyptischen Litteratur, sofern sie die Productionen mit Ausschluss der Auslegungen der neutest. Apokalypse begreift, können wir die Zeit der Abschliessung des neutestam. Kanons am Ende des 4ten und im Anfang des 5ten Jahrh. feststellen. Von da an erstirbt die apokalyptische Litteratur und löst sich in die exegetische und dogmatische immer mehr auf.

§. 14.

Übersicht der Christlichen apokalyptischen Litteratur. Notizen und Fragmente der verloren gegangenen apokalyptischen Schriften.

Wären sämmtliche Producte der Christlichen Apokalyptik noch vorhanden, so könnte man an den Versuch einer pragmatischen Geschichte dieser Litteratur denken. Allein mit Ausnahme der Johanneischen Apokalypse im N. T., der Christlichen Sibyllinen, der Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias, der apokryphischen Apokalypse des Johannes, haben sich von den meisten Apokalypsen theils nur mehr oder weniger unbedeutende Fragmente, theils gar die blossen Namen nebst einigen zerstreueten gelegentlichen Notizen erhalten. Unsere Aufgabe kann nur seyn *zuerst eine Übersicht der Fragmente und Notizen der verloren gegangenen*, *sodann eine genauere Charakteristik der erhaltenen Apokalypsen* mit Ausnahme der Johanneischen im N. T., welcher die folgenden Bücher unseres Werkes eigends gewidmet sind. Hieran wird sich eine nähere Betrachtung solcher patristischen Schriften anschliessen, welche, wie z. B. der Hirt des Hermas und die Testamente der zwölf Patriarchen, ohne eigentliche Apokalypsen zu seyn, einen mehr und weniger bedeutenden apokalyptischen Inhalt haben, und für die Geschichte der apokalyptischen Idee im Zusammenhange mit der Christlichen Glaubens- und Sittenlehre von Bedeutung sind.

In der *litterarischen Übersicht der Notizen und Fragmente der verloren gegangenen apokalyptischen Schriften* stellen wir diejenigen voran, welche nach der apokalyptischen Fiction einer *alttestamentlichen* Person zugeschrieben werden. Darauf werden diejenigen folgen, welche auf ein *ausserbiblisches* Prophetenthum zurückgehen; zuletzt aber die-

jenigen, welche einer neutestamentlichen, insbesondere apostolischen Person beygelegt werden.

1. Zu der ersteren Classe [1]) gehören folgende: Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ [2]), nur von Epiphanius adv. Haer. lib. 1. tom. 2. Gnostici, haer. 26. 8. als ein gnostisches Product neben anderen gnostischen Apokryphen, z. B. den apokryph. Evangelien angeführt, aber ohne alle nähere Bestimmung über Inhalt und Art dieser Apokalypsen [3]).

Ἀποκάλυψις Ἀβραάμ [4]), nach Epiphanius haer. 39, 5. ein apokryphisches Product der Sethianer, einer ophitischen Secte. Sie war nach Epiph. πάσης κακίας ἔμπλεως. In der Synops. script. sacr. des Pseudoathanasius wird dieselbe Schrift, wie es scheint, Ἀβραάμ (— ψευδεπίγραφον) genannt und zu den alttest. Apokryphen, im Unterschiede von den ἀντιλεγόμενα des A. T., den heutigen Apokryphen des A. T., gerechnet. Eben so in der Stichometrie des Nikephorus, wo sie, wie die Apokalypse des Petrus, zu 300 Stichen angegeben wird.

Ἀποκάλυψις Μωϋσέως. Diese wird unter diesem Titel von Syncellus [5]) und Cedrenus [6]) ange-

1) Vgl. J. A. Fabricii Dodecas apocalypseon apocryphorum in d. Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 936 ff.

2) S. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 11 sq.

3) Epiphan. sagt, indem er von den Gnostikern überhaupt und ihrem Apokryphenthume spricht: ἀποκαλύψεις δὲ τοῦ Ἀδὰμ ἄλλας λέγουσιν. Setzt ἄλλας voraus, dass die Kath. Kirche echte, kanonische hatte? Gleich darauf hat εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν diese antithetische Beziehung. So wäre wohl der Sinn: die Gnostiker sprechen, λέγουσιν, noch von anderen Apokalypsen Adams, als die Kirche. Diese aber nahm, wie es scheint, nach Tertullian de anima c. 11. an, dass Adam nach Gen. 2, 21 ff. eine ἔκστασις gehabt, worin er das sacramentum in Christum et Ecclesiam, vgl. Eph. 5, 32., geweissagt habe. War diess die wahre Adamitische Apokalypse?

4) S. Fabricius a. a. O. p. 401 sq.

5) Chronogr. p. 27. ed. Bonn. p. 48.

6) Historiar. Comp. p. 4. ed. Bonn. Vol. 1. p. 9.

führt. Der erstere sagt, Paulus habe den Spruch Galat. 5, 6 u. 6, 15. οὔτε περιτομή τι ἐστιν u. s. w. aus jener Schrift entnommen [1]), was gewiss falsch ist, da der Gedanke und Ausdruck des Spruches zu originell Christlich, insbesondere Paulinisch ist. Unstreitig hat der Vf. der Mosaischen Apokalypse den Spruch von Paulus entnommen, woraus dann folgt, dass die Schrift Christlichen Ursprungs ist [2]). Syncellus und Cedrenus bemerken einstimmig, dass Einige die λεπτὴ γένεσις und die ἀποκάλυψ. des Moses für eine und dieselbe Schrift gehalten. Diese λεπτὴ γένεσις, von Epiphanius haer. 39, 5. λεπτογένεσις, auch τὰ Ἰωβηλαῖα [3]) genannt, wurde ebenfalls dem Moses zugeschrieben [4]). Sie scheint, nach den Fragmenten [5]) zu urtheilen, eine mythisirte Genesis unter der Form einer Engelmittheilung gewesen zu seyn. In dem Äthiopischen Handschriftenschatze der Tübinger Universität befindet sich nach Dr. Ewalds Bericht eine Schrift Kufâlie mavâ el, d. i. Eintheilung der Tage, welche, wie derselbe meint, eine Übersetzung der λεπτὴ γένεσις ist [6]). Schade, dass die von Dr. Ewald versprochene Übersetzung der Schrift noch nicht erschienen ist. Man würde dann zu beurtheilen im Stande seyn, ob und in wiefern die λεπτὴ γένεσις mit der ἀποκάλυψις des Moses einerley ist oder nicht.

Schon Clemens von Alex. und Origenes, späterhin auch der Alexandriner Didymus [7]) sprechen von

1) Vgl. Photius, Amphiloch. Quaest. 183. s. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 838 sq. und Montfauc. Diar. Ital. p. 212.
2) S. Grotius, Annot. zu Gal. 5, 6. und Wolfii Curae.
3) Über diesen Namen vgl. Fabricius a. a. O. p. 849.
4) S. Cedren. a. a. O. p. 8. ed. Bonn. p. 16. Dasselbe scheint Syncellus a. a. O. p. 99. ed. Bonn. p. 185. vorauszusetzen.
5) S. Fabric. a. a. O. p. 851 sqq.
6) S. Dr. Ewald über die Äthiop. Handschriften zu Tübingen in Lassens Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 5. S. 177 ff.
7) Clem. Strom. lib. 6. p. 679 f. ed. Col. Orig. περὶ ἀρχ.

einer Griech. apokryphischen Schrift, welche Origenes ἀνάβασις, die anderen ἀνάληψις Μωϋσέως nennen. Unter dem letzteren Namen wird sie unter den Apokryphen des A. T. (verschieden von den alttest. Antilegomenen, unseren heutigen Apokryphen in d. Alex. Übersetzung) von der Synopsis script. s. und von Nikephorus in der Stichometrie aufgeführt, und von dem letzteren als eine Schrift von 1400 Stichen (somit von gleichem Umfange mit der Joh. Apokalypse, welche auch zu 1400 Stichen angegeben wird,) bezeichnet. In dieser Schrift soll nach Origenes und Didymus der Streit des Erzengels Michael mit dem Satan über den Leichnam des Moses erzählt worden seyn und der Verfasser des Briefes Judä den betreffenden V. 9. daraus entnommen haben. Anderes daraus theilt Klemens mit, nemlich dass Josua den Moses bey seiner ἀνάληψις in doppelter Weise gesehen habe, einmahl pneumatisch mit den Engeln, dann sinnlich über die Berge sich erhebend, und dass Chaleb ihn wieder anders geschauet habe, in geringerer Weise als Josua. In den Acten der ersten Nicänischen Synode wird Mehreres daraus angeführt. B. 2. c. 20.: dass der Engel Michael zu dem Teufel die Worte gesprochen habe: ἀπὸ γὰρ πνεύματος αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν und ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ κ. ὁ κόσμος ἐγένετο· ferner c. 28., dass Moses sterbend dem Josua gesagt: προεθεάσατο ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην. Daneben wird in jenen Acten aber bemerkt, dass in einem anderen Buche λόγων μυστικῶν Μωϋσέως Moses geweissagt habe von David und Salomo [1]). Diese letztere Schrift scheint apokalyptischer Art gewesen zu seyn. Ob diese mystischen Reden mit der ἀνάληψις verbunden gewesen, ähnlich wie

lib. 3. c. 2. Didym. Enarr. in Epist. Jud. vgl. Oecum. Comment. in Ep. Jud.

1) S. Fabric. Cod. Pseudepigr. a. a. O. S. 844 f.

das Buch Henoch, aus mehreren Theilen bestand; ob die ἀνάληψις des Moses eine Apokalypse, ob sie in diesem Falle mit der ἀποκάλυψις des Moses ein und dasselbe Werk; ob sie ein Jüdisches vorchristliches Product gewesen, was, wenn Brief Judä V. 9. ein Citat daraus genommen ist, wahrscheinlich, aber nicht nothwendig ist, oder ob sie von einem Judenchristen schon vor Clemens dem Alex. verfasst sey, darüber lässt sich aus Mangel an genaueren Nachrichten nicht entscheiden. Was der Nicänische Bischof daraus citirt, hat etwas Christlichen Ton und Farbe. Doch kann das täuschen. Das Rabbinische Werk de vita et morte Mosis libri 3., zuerst Lat. übersetzt und herausgegeben von Gilbert Gaulmyn [1]), enthält Manches, was an die von den Vätern gebrauchte ἀνάληψις erinnert, aber, wie es jetzt vorliegt, ist es ein viel jüngeres Werk, etwa aus dem 14 Jahrhundert, jedoch nach älteren mythischen Traditionen der Juden gemacht, aber, wie es scheint, ohne Benutzung der ἀνάληψις oder ἀνάβασις.

Ἡλίου ἀποκάλυψις [2]). Unter diesem Titel führt die Schrift Hieronymus ad Pammachium (ep. 101.) an, indem er bemerkt, dass 1 Kor. 2, 9. ὃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε u. s. w. nicht, wie einige sagten, aus der apokryphischen apocalypsis Eliae, sondern aus Jesaias 64, 4. genommen sey. Origenes gehörte zu diesen einigen, die Hieronymus tadelt; er nennt die Schrift aber secreta Eliae prophetae [3]). Epiphanius [4]), indem er Ephes. 5, 4. als ein Citat ansieht, sagt, es werde der Satz παρὰ τῷ Ἡλίᾳ gefunden, welche Schrift er zu dem A. T. rechnet. Ist diess dieselbe Schrift? Die apostoli-

1) Nachher von J. A. Fabricius wieder herausgegeben, und in Gfrörers Prophet. veteres pseudepigr. p. 303 ff. von Neuem abgedruckt.
2) S. Fabric. a. a. O. p. 1072 sqq.
3) Homil. s. Comment. in Matth. 27, 9.
4) Haer. 42., wo er von der Marcion. Corruption der Paul. Briefe spricht.

schen Constitutionen führen sie unter den älteren Apokryphen, neben dem Buche Henoch und den apokryphischen Schriften des Moses an. Die Synops. script. sacr. und die Stichometrie des Nikephorus nennen sie ein alttestamentliches *ἀπόκρυφον Ἐλία προφήτου*, und der letztere rechnet sie zu 316 Stichen. Standen die bezeichneten Sprüche aus den Paulin. Briefen darin, so scheint sie ein Christliches Product gewesen zu seyn; es müsste denn seyn, dass Eupolemos, von dem Eusebius Praep. Evang. 9, 30. eine Schrift *περὶ τῆς Ἡλίου προφητείας* anführt, dieselbe schon gekannt hätte, denn in diesem Falle würde sie ein vorchristliches Jüdisches Product seyn.

In dem Apokryphenverzeichnisse der Synopsis scripturae sacrae und in der Stichometrie des Nikephorus werden noch mehreren Apokryphen prophetischer oder apokalyptischer Art aufgeführt, z. B. das Apokryphum des Propheten Zephanja mit 600 Stichen, die des Zacharias, des Vaters des Täufers Johannes, mit 500 Stichen. Die letztere gehörte offenbar dem neutestam. Apokryphenthume an.

Zu dieser Classe der Apokryphen rechnen wir auch diejenigen Schriften, welche auf das vorchristliche, ausserbiblische Prophetenthum zurückgehen.

Ἀποκάλυψις Ζωροάστρου. Porphyrius sagt in der vita Plotini [1]), dass unter den Christen vornehmlich die Gnostiker neben anderen Schriften auch Apokalypsen erdichtet haben, namentlich Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianus u. a. [2]). Man weiss von allen

1) C. 16. in d. Opp. Plotini ed. Creuzer. Vol. 1. p. LXVI.

2) Die Stelle lautet vollständig so: *Γεγόνασι δὲ κατ᾽ αὐτὸν* (zur Zeit Plotins) *τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων, πολ-*

diesen gnostischen Producten nichts weiter. Gehörte die Zoroastrische vielleicht dem dualistischen Gnosticismus an? Verschieden von der Apokalypse des Zoroaster sind die sogen. Orakel desselben, welche wir noch haben [1]). Mehr erfahren wir von der Schrift, welche Ὑστάσπης heisst. Justin der Märtyrer sagt Apol. 1, 20.: Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης „γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς" ἔφασαν. Der sibyllinische Satz findet sich Orac. Sibyll. 4, 171 ff., in einem offenbar Christlichen Orakel [2]). War nun Hystaspes auch eine Christliche eschatologische Weissagung? Die Vorstellung von dem dereinstigen Untergange der Welt durch das Feuer an sich war keine eigenthümlich Christliche. Es kommt auf die Verbindung an, in welcher sie Hystaspes vortrug. Genaueres über den Inhalt der Schrift sagt Clemens d. Alex. [3]). Aus einer nicht näher bezeichneten apokryphischen Schrift führt er an, dass der Apostel Paulus ähnlich wie Petrus in seinem κήρυγμα (— nemlich von den Hellenischen Weissagungen auf Christus δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι Ἀπόστολος λέγων Παῦλος) gesagt: λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι. Καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τ. θεοῦ καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς (vgl. Ps. 2, 2.), μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ,

λοὺς ἐξηπάτων, καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντες. Vgl. Creuzers Commentar zu d. St.

1) Vgl. J. A. Fabric. Bibl. Graeca Vol. 1. c. 36. u. Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 953.

2) S. Orac. Sibyll. ed. C. Alexandre Vol. 1. p. 178. Vergl. Bleek über d. Entstehung — d. Sibyll. Orakel in d. theol. Zeitschrift v. Schleierm., de Wette und mir 1, 240 ff.

3) Strom. 6, 5. (ed. Col. p. 636.).

καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ (vergl. Apok. 1, 9.). Hiernach muss die Schrift Hystaspes schon vor dem *κήρυγμα Πέτρου* oder *Παύλου* [1]) vorhanden gewesen seyn, also vor dem Anfang des 2ten Jahrhunderts, wo, wenn nicht früher, das *κήρ. Πέτρου* geschrieben zu seyn scheint [2]). Ausser Clemens von Alex. berichtet über die Schrift Lactantius Inst. 7, 15. Folgendes: Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus [3]), — admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatum iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus, quam illa Trojana gens conderetur. Ebendaselbst 7, 18. sagt er: Hystaspes —, descripta iniquitate seculi hujus extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus, et imploraturos fidem Jovis; Jovem respecturum ad terram et auditurum voces

1) Man streitet, ob es hiernach eine eigene Schrift *κήρυγμα Παύλου* gab, oder ob, was Clemens als Paulinisches *κήρυγμα* anführt, in dem *κήρυγμα Πέτρου* stand, als integrirender Theil oder als eine Art von Anhang zu demselben. Der Zusammenhang der Stelle bey Clemens, besonders der Schluss, wo es heisst: *Εἶτα ἑνὶ λόγῳ πυνθάνεται ἡμῶν* (nemlich Paulus), *ὅλος δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ τίνος; οὐχὶ τοῦ θεοῦ; Διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος· εἰρηκέναι τὸν Κύριον τοῖς ἀποστόλοις* u. s. w., scheint darauf hinzudeuten, dass Clemens die ganze Stelle von der Apostelpredigt des Paulus und Petrus aus einer und derselben Schrift nahm, welche in der Regel *κήρυγμα Πέτρου* hiess, aber weil sie nach Lactant. Inst. div. 4, 21. die Predigt des Petrus und Paulus in Rom enthielt (Lactanz nennt sie aber nicht Praedic. Petri et Pauli), auch Praedic. Pauli, (s. Auct. tract. de non iterando baptismo haeretic. in d. opp. Cypr. ed. Rigalt.,) vielleicht auch Praedic. Petri et Pauli hiess. Vergl. ausser Fabr. Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 797 ff. Kleuker, üb. d. Apokryphen d. N. T. S. 275 ff. Credner, Beiträge zur Einl. 1, 359 ff. Einl. in d. N. T. Bd. 1. S. 629. Schliemann, die Clementinen S. 253 ff. Schwegler, d. nachapost. Zeitalter 2, 30 ff.

2) S. Schliemann a. a. O. S. 255. Schwegler a. a. O. S. 31.

3) S. J. A. Fabricii bibl. Graec. lib. 1. c. 14. p. 108 sq. ed. Harles, wo die verschiedenen Ansichten über die Person des fingirten Hystaspes aufgeführt sind.

hominum atque impios extincturum. — Quae omnia, setzt er hinzu, vera sunt (nemlich nach der neutestam. Schrift s. Matth. 24, 9 ff. 22 ff.) praeter unum, quod Jovem dixit ille facturum, quod Deus faciet. Sed et illud non sine daemonum fraude subtractum est, missum iri a Patre tunc filium Dei, qui deletis omnibus malis pios liberet. — Unstreitig meint Lactanz dieselbe Schrift, auf welche das *κήρ. Πέτρ.* bey Clemens und Justin die Griechen verweisen. Auch nach Lactanz war sie eine Apokalypse nach Art der apokalyptischen Sibylle, aber in Prosa geschrieben. Der alte Weise oder Fürst der Meder, auf welche Fiction der Verf. vielleicht durch den Daniel geführt wurde, weissagte von seiner Zeit aus in Visionen, in denen er vielleicht einen weissagenden Knaben (einen Engel in Jugendgestalt?) schauete, theils die Erscheinung Christi und seiner Kirche in leidender und kämpfender Gestalt, theils die letzte Zukunft des Reiches Gottes, damit auch Roms Untergang und das Gericht Christi. Dass der Vf. Gott Zeus nannte, gehörte zu dem sibyllinischen Griechischen Style, denn dass die Schrift ursprünglich Griechisch geschrieben war, sagt das *κήρ. Πέτρ.* ausdrücklich. Offenbar war der Vf. ein Judenchrist, der auch wohl schon neutestam. Schriften gebrauchte, vielleicht gar die Joh. Apokalypse. Lactanz vermisste zwar in der Schilderung der letzten Zukunft die Erwähnung des Sohnes Gottes zum Heile der Frommen, wovon doch die Sibylle und der Hermes im *λόγος τέλειος* sprechen, allein, da doch das *κήρ. Πέτρ.* ausdrücklich die *παρουσία Χριστοῦ* erwähnt, so ist möglich, dass er nur die bestimmtere Fassung derselben, wie er sie gewohnt war, vermisste, wie er denn auch sagt: Quod Hermes tamen non dissimulavit. Auf keinen Fall kann uns Lactanz darin irre machen, dass die Schrift Judenchristlichen Ursprungs war. Ist sie im Übergange von dem ersten zum zweyten Jahrhundert entstanden und wurde sie in

dem in trauriger Gegenwart nach einer besseren Zukunft sehnsüchtigen Zeitalter, welches begierig nach allen Zeichen und Weissagungen der Zukunft griff, auch wohl von Heiden gelesen, so erklärt sich, dass Justin in seiner grossen Apologie c. 44. sagen konnte: *Κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων — —, ὅπερ εἰς τέλος οὐκ ἴσχυσαν πρᾶξαι. Ἀφόβως μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐντυγχάνομεν αὐταῖς, ἀλλὰ καὶ ὑμῖν, ὡς ὁρᾶτε, εἰς ἐπίσκεψιν φέρομεν, ἐπιστάμενοι πᾶσιν εὐάρεστα φανήσεσθαι* [1].

2. Unter den verlorenen Apokalypsen, welche neutestamentlichen Personen zugeschrieben werden, ist zuerst zu nennen:

Ἀποκάλυψις Πέτρου [2]. Unter andern Petrinischen Apokryphen nennt Eusebius K. G. 3, 3. 25. auch die *ἀποκάλυψις*. Clemens von Alex. gebrauchte und legte sie nach Euseb. K. G. 6, 14. in seinen Hypotyposen aus, in einer Reihe mit den Briefen des Judas und Barnabas. Dieser Theil der Hypotyposen ist aber leider ganz verloren gegangen. Vor Clemens aber hatte der Gnostiker Theodotus die Schrift häufig gebraucht. So haben sich durch Clemens in seinen *ἐκλογαῖς ἐκ τῶν προφητικῶν Θεοδότου* einige Fragmente der Petrinischen Apokalypse erhalten [3]. Aber diese Fragmente, die einzigen, die wir haben [4], sind so klein und abge-

1) Vgl. hierüber die Anmerk. des Maranus zu Justin, wieder abgedruckt in Dr. Ottos Ausgabe der Werke Justins Vol. 1. p. 226 ff. Hier fehlt aber die Angabe des betreffenden Gesetzes, welches nach Pauli Sentt. Recepp. lib. 5. tit. 21. n. 3. so lautet: Qui de salute Principis vel de summa reipublicae mathematicos, ariolos, aruspices, vaticinatores consulit, cum eo, qui responderit, capite punitur. Es wird hinzugesetzt: Non tantum divinatione quis, sed ipsa scientia ejusque libris melius fecerit abstinere.

2) S. J. A. Fabricii Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 940 sqq.

3) Gesammelt von Grabe in s. Spicil. PP. P. 1. p. 74 sqq.

4) Grabe vermuthet, dass Lactanz Inst. div. 4, 21. den In-

rissen, dass man daraus nur im Allgemeinen schliessen kann, der Inhalt sey theilweise eine Weissagung böser, jammervoller Zeiten gewesen. „Die Milch, heisst es, die aus der Weiber Brüsten quillt, wird sich verdicken und kleine, fleischfressende Thiere hervorbringen. Die werden sich gegen die Mütter wenden und sie fressen.“ Ferner: „das Schicksal der unzeitig Geborenen wird besser seyn, (als das der Lebenden)“: Und endlich: „ein Feuerblitz wird aus jenen Kindern springen und in die Augen der Mütter schlagen.“ Aus der Erklärung, welche Theodotus dem ersten Fragmente hinzufügt, sieht man, dass das geweissagte Unglück die Juden treffen soll. Spräche Lactanz Instit. divin. 4, 21. nicht, wie augenscheinlich, von der eigentlichen praedicatio, sondern, wie Grabe vermuthet, von der Apokalypse des Petrus, so würde daraus noch klarer werden, dass die letztere sich wenigstens zum Theil auf die Zerstörung Jerusalems und den Untergang des Jüd. Staates bezogen habe. Aber allerdings kann das κήρ. Πέτρου auch Apokalyptisches enthalten haben. Ist es mit dem κήρ. Παύλ. eins und dasselbe, so enthielt es nach Clem. Strom. 6, 5. Apokalyptisches aus dem Hystaspes [1]). Man könnte vermuthen, das κήρ. Πέτρ. habe auch ἀποκ. Πέτρ. geheissen. Aber Clemens scheint in s. Hypotyposen eine von dem κήρ. verschiedene ἀποκάλυψις Πέτρ. ausgelegt zu haben. — Daraus, dass der Gnostiker Theodotus die Schrift gebrauchte, lässt sich nicht mit Sicherheit schliessen, dass sie gnostischen Ursprungs gewesen. Das anonyme Fragment über den Kanon der Röm. Kirche bey Muratori [2]) scheint sie zu kennen und mit der

halt der ἀποκάλυψις Πέτρου näher bezeichne. Schmidt stimmt ihm K. G. 1, 465 bey.

1) S. oben S. 237 ff.

2) Die betreffende Stelle des Fragments lautet bey Muratori (Antiquitt. Ital. med. aevi III. 854) so: Apocalypsis etiam Joannis, et Petri, tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi

Joh. Apok. zusammenzustellen, bemerkt aber,[1] dass einige in der Röm. Kirche sie nicht als kirchliches Lesebuch wollen gelten lassen. Das Fragment ist aus der letzten Hälfte des 2ten Jahrhunderts. Da war also die Schrift schon vorhanden und im kirchlichen Gebrauch. Um dieselbe Zeit gebrauchten die Schrift katholische Männer, wie Clemens von Alex. Eusebius hält sie nur für unecht, nicht für ketzerisch. Da sie nach Sozomenus K. G. 7, 19. in einigen Kirchen von Palästina bis ins 5te Jahrh. alljährlich *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρασκευῆς, ἣν εὐλαβῶς ἄγαν ὁ λαὸς νηστεύει ἐπὶ ἀναμνήσει τοῦ σωτηρίου πάθους* gelesen wurde, so lässt sich vermuthen, dass sie ein Judenchristliches Product des

in ecclesia nolunt. Credner (Zur Geschichte des Kanons S. 76.) liest die Stelle so: Apocalypses etiam Joannis et Petri tantum recipimus, quam u. s. w. Hiernach wäre der Sinn: Nur die Apokalypsen des Joh. und Petr. nehmen wir an, also keine anderen, etwa die des Paulus, Stephanus u. a. Allein es fällt auf, dass in so früher Zeit (in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts) nöthig war, sich gegen andere Apokalypsen in der Kirche zu verwahren. Indess liesse sich das noch denken. Die Hauptschwierigkeit bey dieser Structur ist aber, theils das etiam, theils das quam richtig zu erklären, insbesondere auf welche von den beyden Apokalypsen sich das Relativum bezieht. Die Geschichte des Kanons macht es wahrscheinlich, quam bloss auf die Apok. des Petrus zu beziehen. Aber in diesem Falle ist quam höchst seltsam. Ich stimme daher der Auslegung der schwierigen Stelle von meinem Freunde Dr. Wieseler in s. Abhandl.: Der Kanon des N. T. von Muratori u. s. w. in den Studien und Kritiken 1847. Heft 4. S. 815 ff. bey, welcher nach einer neuen Collation der Handschrift die Stelle so fasst: et (ut) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta (,) apocalypsis etiam Johannis. Et Petri tantum recipimus, quam (quem) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Der Sinn ist: Und von Petrus nehmen wir eben so viel an, nemlich als von Johannes, d. h. zwey Briefe und eine Apokalypse. Ist nun quam sicher, so kann man sich nur denken, dass es sich auf die ausgelassenen Worte: duas epistolas et apocalysin, somit insbesondere auf das letztere bezieht. Wieselers Vorschlag, quem zu lesen, diess auf Petrus zu beziehen und den Satz von den Extremen zu verstehen, welche gar nichts von Petrus in der Kirche lesen wollten, kann ich nicht annehmen, weil gerade in Rom gewiss Niemand daran dachte, von Petrus selbst den ersten Brief nicht lesen zu wollen.

2ten Jahrh. — und mit dem κήρυγμα und den übrigen Petrinischen Apokryphen eines Stammes gewesen. Möglich, dass, wie Sandius berichtet [1]), die Schrift, wie so manche andere der Art in den Afrik. Kirchen, sich auch unter den koptischen Christen erhalten hat. Aber die Nachricht ist unsicher. Die seltsame Kunde, welche Jacobus de Vitriaco, Bischof von Acco (im 13 Jahrh.), in einem Schreiben an den Papst Honorius III., von einer Schrift in der Sprache der Sarazenen unter dem Titel: Revelationes b. Petri apostoli a discipulo ejus Clemente in uno volumine redactae mittheilt [2]), scheint sich auf den ersten Anblick auf die Petrinische Apokalypse der alten Kirche zu beziehen. Allein, was der Bischof von ihrem Inhalte, freylich wie es scheint nicht mit voller Treue und nicht ohne Einmischung seiner Deutungen, erzählt [3]), lässt vermuthen, dass der Bischof eine spätere apokryphische Schrift, vielleicht aus den Zeiten der Kreuzzüge, vor sich hatte. Bemerkenswerth ist, dass in einer alten Latein. Stichometrie bey Cotelier [4]) die Revelatio Petri zu 2070 (nach einer andern Leseart 270) Reihen angegeben wird, in dem Verhältnisse, dass die Joh. Apok. nur zu 1200 Reihen geschätzt ist. Auch findet sich die ἀποκάλ. Πέτρ. in dem indiculus scriptu-

1) Nucleus Hist. Eccl. p. 6. Multi scribunt, Coptos in ecclesiis uti libro, quem vocant Secreta Petri. An vero secreta haec eadem sint cum apocalypsi, mihi incompertum est. Vgl. Fabric. a. a. O. p. 492 ff., wo die Unsicherheit dieser Nachricht nachgewiesen ist.

2) Dacheri Spicil. Veter. script. Tom. 8. p. 382. Daraus die betreffende Stelle in Grabe spicil. PP. P. 1. p. 76 sq.

3) Quicunque autem, sagt er, hujus libri auctor exstiterit, ita aperte et expresse de statu ecclesiae Dei a principio usque ad tempora Antichristi et finem mundi praenuntiavit, quod (ut) ex completione praeteritorum indubitatam facit (faciat) fidem futurorum. Praenuntiavit autem inter alia de consummatione vel consumptione perfidae legis Agarenorum u. s. w., was der gute Bischof von der Eroberung von Damiate durch die Christen versteht.

4) Cotelerii PP. apost. ed. Clericus Tom. 1. p. 7. 8.

rarum hinter den Quaestiones von Anastasius v. Nicäa (Codex 1789 Bibl. Reg. Paris.) als Apokryphum neben der ἀποκάλ. Ἔσδρα, der ἀποκ. Παύλου, den übrigen Petrinischen Apokryphen u. a. aufgeführt [1]). In der Stichometrie des Nikephorus wird sie nicht aufgeführt. Eben so wenig in der Synopsis script. sacrae. Ob die Arab. Apokalypse des Petrus, woraus Alex. Nicoll in s. Catal. Mss. Bibl. Oxon. Bodlej. P. 2. Auszüge mittheilt, eine Übersetzung der älteren Griechischen Schrift ist, muss einstweilen dahin gestellt bleiben [2]).

Ἀποκάλυψις Παύλου, Ἀναβατικὸν Παύλου. Unter dem ersteren Namen kennt Augustin [3]) eine in der Kirche nicht anerkannte Schrift voller Fabeln, welche, wie er sagt, vani quidam aus Veranlassung von 2 Kor. 12, 2 ff. stultissima praesumtione erdichtet haben. Vor Augustin spricht Niemand davon. War sie ursprünglich Griechisch oder Lateinisch geschrieben? Dionysius von Alexandrien [4]) bemerkt, dass der Apostel die Offenbarungen, von denen er 2 Kor. 12, 2 ff. spreche, nicht besonders aufgeschrieben habe. Möglich, dass er damit auf eine damahls schon vorhandene apokryphische Apokalypse des Paulus hindeutet. Aber weder er, noch Eusebius sprechen bestimmt von ihr. Epiphanius [5]) sagt, dass die Cajaner (ein Zweig der Ophiten) eine Schrift (συνταγμάτιον) unter dem Namen des Apostels Paulus erdichtet, welche voll von ἀῤῥητουργία sey; sie werde auch von den sogenannten Gnostikern gebraucht, welche sie ἀναβατικὸν Παύλου nennten; die Veranlassung (πρόφασις) dazu sey aus 2 Kor. 12, 2 ff. genommen. Diese Notiz wie-

1) Cotelerii PP. apost. ed. Clericus Tom. 1. p. 197.
2) S. Thilo Acta Thomae Prolegg. LXXXIII.
3) Tract. in Evang. Joan. 98.
4) Euseb. H. E. 7, 25.
5) Haeres. 38, 2.

derholt im zwölften Jahrh. Mich. Glykas [1]), der die Schrift Ἀναβατιανὸν nennt, was gewiss eine Corruption [2]) des von Epiphanius angegebenen Titels ἀναβατικὸν ist. Ist nun diess ἀναβατικὸν mit der von Augustin erwähnten apocalypsis Pauli einerley? Fabricius [3]) meinte, beyde seyen verschieden, jenes habe deliria Gnostica, diese praecepta vitae monasticae enthalten. In der That konnten aus jener Stelle 2 Kor. 12, 2 ff. von Verschiedenen verschiedene Apokalypsen gemacht werden. Die ἀποκ. Παύλου, von der Sozomenus [4]) erzählt, dass sie keinem alten Schriftsteller bekannt, von den Mönchen aber sehr empfohlen werde, welche sagten, dass sie unter Theodosius dem Gr. in Tarsus in dem Hause des Paulus gefunden worden sey [5]), scheint eine solche mönchische Apokalypse gewesen zu seyn, wie nach Fabricius die dem Augustin bekannte. Theophylakt und Ökumenius sprechen in ihren Commentarien zu 2 Kor. 12, 4. von einer Apokalypse des Paulus. Aber weder diese, noch das decretum Gelasii c. 6. §. 25., noch Nikephorus Homologeta im 9ten Jahrh., noch Balsamon, noch der Alexand. Patriarch Markus im 13ten Jahrh. [6]) charakterisiren sie näher, so dass man nicht weiss, ob sie die Cajanische oder die mönchische meinen.

In einem Fragment eines alten grammatischen Scholiasten oder Commentators zur Grammatik des Dionysius von Thracien findet sich folgende Bemerkung: Δεῖ — διαγινώσκειν τὸν γραμματικὸν τὰ ὀνόματα καὶ τὰς φωνὰς τῶν εὐαγγελιστῶν, ἵνα μὴ ἀλλότριον καὶ

1) Annales P. 2. ed. Bonn. p. 226. ed. Paris. p. 120.
2) Auch Bekker ed. Bonn. liest ἀναβατιανόν.
3) Cod. apocr. N. T. P. 2. p. 945.
4) H. E. 7, 19.
5) Grabe Spicil. PP. Tom. 1. p. 84., meinte, diese Apok. sey eben auch erst um die Zeit Theodosius des Gr., zwischen 392. u. 396., wo Augustin über den Joh. schrieb, entstanden.
6) Vgl. Fabric. a. a. O. S. 947 ff.

ψευδὲς εὐαγγέλιον δέξηται· ἀλλὰ καὶ ὁμωνύμως ψευδῆ συγγράμματά εἰσιν, οἷον ἡ λεγομένη ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Παύλου. Οὐ γάρ ἐστι τοῦ ἁγίου Παύλου, ἀλλ' ἑτέρου, αἱρετικοῦ, τοῦ Σαμωσατέως, ὅθεν οἱ Παυλικιανοὶ κατάγονται [1]). Wäre das Fragment aus der Schrift des älteren Grammatikers Theodosius von Alexandrien, wofür man es sonst gehalten, so wäre, da dieser älter ist als Gregorius Chöroboscus, dies Zeugniss sehr beachtungswerth. Allein selbst der Commentar zu der angeblichen Grammatik des Dionysius von Thracien, worin jenes Fragment nach einigen Handschriften vorkommt, ist erweislich jünger, als Chöroboscus. Und das Fragment selbst verräth sich besonders durch die Erwähnung der Paulicianer und der katholischen Erdichtung von der Abstammung des Namens der Secte von Paul v. Samosata, dem Sohne der Kallinike, als ein sehr junges [2]). Es kann vor dem 7ten Jahrh., wo die Secte erst hervortrat, nicht geschrieben seyn, und ist wohl erst nach des Petrus von Sicilien (870.) historia Manichaeorum und nach Photius adv. recentiores Manichaeos verfasst. Wenn die Paulicianer die Schrift gebrauchten, so lag dem unkritischen Grammatiker nahe daran zu denken, dass sie von dem Paulus v. Samosata geschrieben sey. Dann war sie auch wohl gnostischen, manichäischen Inhalts. Aber Petrus von Sicilien und Photius wissen von einer solchen apokryphischen Apokalypse bey den Paulicianern nichts [3]), und wenn der Fragmentist entweder die Cajanische oder die mönchische Apokalypse vor sich hatte, so hat er in seiner Unwissenheit eine schlechte Conjectur gemacht. Denn jene

1) S. Im. Bekkeri Anecdota Graeca Vol. 3. p. 1165.

2) S. Theodosii Alexandr. Grammatica ed. Goettling. 1822. Praef. p. IX sqq.

3) S. Gieseler über die Paulicianer in den Stud. und Krit. 1829. S. 108 ff., wo die heil. Schriftquellen der Secte näher angegeben sind. Vgl. desselb. KG. 2, 1. 4te Ausg. S. 16.

Schriften waren älter, als der angebliche Paulus v. Samosata. Wie es sich auch damit verhalten mag, wir wissen von der doppelten oder einfachen Schrift nichts weiter. Nach Du Pin [1]) sollte sie noch unter den Kopten vorhanden seyn, was aber Grabe und Fabricius für sehr zweifelhaft halten. Grabe nennt noch eine Revelatio S. Pauli in einer Oxforder Handschrift [2]). Aber diese ist sowohl von der Cajanischen, als der, von welcher Augustin und Sozomenus berichten, wesentlich verschieden und ein viel späteres Product.

Ἀποκαλύψεις Κηρίνθου [3]). Von Euseb. KG. 3, 28. und Theodoret Fabul. Haeret. 2, 3. erwähnt. Nach Eusebius erdichtete Cerinth Apokalypsen unter dem Namen eines grossen Apostels [4]). Der Presbyter Cajus, der Gewährsmann des Eusebius, bezeugt, dass die Schrift chiliastischen Inhalts war. Allein die Art, wie die Schrift von den Alten in der Frage über die Echtheit der Joh. Apok. erwähnt wird, macht die Existenz derselben etwas zweifelhaft. Hierüber mehr bei der Untersuchung über die Joh. Apokalypse.

Das decretum Gelasii de libris accipiendis et non recipiendis erwähnt c. 6. §. 26. eine Revelatio, quae appellatur Thomae apostoli apocrypha [5]), von der Niemand sonst etwas weiss.

Ebendaselbst §. 27. wird die Revelatio, quae appellatur Stephani apocrypha aufgeführt. Wahrscheinlich ging das Gedicht von AG. 7, 55. aus. Sixtus Senensis bemerkt Bibl. S. lib. 2. p. 12. aus Serapions

1) Prolegom. Bibl. II. p. 94.
2) Spicileg. PP. Tom. 1. p. 85.
3) S. J. A. Fabric. Cod. ap. N. T. P. 2. p. 956 sqq.
4) Unter dem grossen Apostel verstehen die Meisten den Johannes. Valesius aber versteht die Worte des Röm. Presbyters Cajus, welche Eusebius mittheilt, ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμ., so, a se tamquam a magno apostolo conscriptas.
5) S. Credner a. a. O. S. 219.

von Thmuis Schrift gegen die Manichäer, dass diese Apokalypse bey diesen in sehr hoher Achtung gestanden. Allein in dem, was wir von der Schrift des Serapion noch besitzen [1]), findet sich jene Notiz nicht. Daraus folgt aber nicht, dass Sixtus von Siena geirrt oder getäuscht habe. Wahrscheinlich hatte er ein vollständigeres Exemplar jener Schrift, als Canisius in der Latein. Übersetzung, und als der Griech. Codex in der Biblioth. des Hamb. Johanneums enthält.

Spätere apokalyptische Schriften, wie die unter dem Namen des Patriarchen Methodius von Constantinopel [2]) u. a., haben für die Geschichte der apokalyptischen Litteratur kein Interesse.

§. 15.

Die Christlichen Sibyllinen.

Zu den im Ganzen erhaltenen Christlichen apokalyptischen Schriften gehören vornehmlich die Christlichen sibyllinischen Orakel. Wir haben deren eine ziemliche Anzahl vom ersten bis ins fünfte Jahrhundert hinein, wo dieser Zweig der apokalyptischen Litteratur allmählig abstirbt.

1. Wie viel die vorhandenen Jüdischen Sibyllinen neben den biblischen Weissagungen in der ersten Zeit auf die Annahme des Evangeliums unter Juden und Heiden Einfluss gehabt, wissen wir nicht. Die neutestam. Schriftsteller machen keinen Gebrauch von ihnen; sie scheinen sie nicht gekannt, wenigstens nicht geachtet zu haben; die apostolische Predigt hielt sich vorzugsweise, ja ursprünglich ausschliesslich an die kanonische

1) Lat. in Canisii lection. antiq. Das Gr. Original, welches Fabricius gelesen, ist noch ungedruckt in einem Cod. Holsten. auf der Biblioth. des Johanneums zu Hamburg.

2) S. Orthodoxogr. Tom. 1., wo die Schrift Gr. und Lat. abgedruckt ist. Sie spricht von den Türken. Vgl. Cave Hist. litt. Vol. 1. p. 153.

Weissagung des A. T. Indessen soll sich schon Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther wegen der eschatologischen Lehre von dem dereinstigen Feueruntergange der Welt neben den Propheten und Aposteln auch auf die Sibylle bezogen haben. Diess bezeugt Pseudojustin in s. Quaest. et Resp. ad orthod. Resp. 47. [1]). Wir finden aber die bezügliche Stelle weder in dem ersten, echten Briefe des Clemens noch in dem sogenannten zweyten, nach dem heutigen Texte. Allein schon Cotelier [2]) schloss wohl nicht mit Unrecht aus Iren. adv. haer. 3, 3., wo der Inhalt des ersten Briefes angegeben wird, dass die vermisste Stelle in dem unserem jetzigen Texte fehlenden Stücke zwischen Cap. 57. u. 58. gestanden haben müsse. Gebrauchte schon Clemens von Rom die Sibylle als Auctorität neben der prophetischen und apostolischen Weissagung, so ist nicht zu verwundern, dass Justin der Märtyrer in seiner Ermahnungsrede an die Hellenen [3]) dieselbe als eine auch den Heiden nicht fremde prophetische Gottesstimme geltend machte. Aber während jener nur die Jüdische Sibylle zu kennen scheint, bezieht sich dieser schon auf eine Sibylle, welche nicht bloss von der Ankunft Christi, sondern auch *περὶ πάντων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενέσθαι μελλόντων σαφῶς καὶ φανερῶς* geweissagt habe, also offenbar auf eine Christliche. Solche Christliche Orakel müssen demnach in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. schon vorhanden gewesen

1) Nach Gass üb. Justins des Märtyr. Fragen an d. Rechtgläubigen in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. 1842. Heft 4. S. 143. gehört die Schrift dem Anf. des 5 Jahrh. an. Die betr. Stelle lautet: *Εἰ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθὼς φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθὼς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ.*

2) In dem judicium über den sogen. 2ten Brief d. Clem. an die Korinth. Die betreffende Stelle des Irenäus lautet: — qui ignem praeparaverit diabolo et angelis ejus.

3) Cap. 38.

seyn. Wir finden nun auch in der gegenwärtigen sibyllinischen Achtbüchersammlung Orakel Christlichen Inhalts, von denen eins bald nach der Zerstörung Jerusalems, gleichzeitig mit der Joh. Apokalypse, das andere in der ersten Zeit des Kaisers Hadrian geschrieben zu seyn scheint. Die sibyllinische Production entstand demnach ziemlich früh in der Kirche. Es liegt darin etwas Abnormes. Die regelmässige, kanonische Form der Christlichen Apokalyptik war, wie oben bemerkt [1]), der alttestamentliche, Danielische Typus, wie ihn die Johanneische Apokalypse ausgedrückt hat. Aber der von den Juden überkommene Gebrauch, die Jüdischen Sibyllinen, welche man von den Juden, namentlich den Hellenistischen, gelernt hatte, aus apologetischem, oder, wenn man will, polemischem Interesse mit der biblischen Weissagung zusammenzustellen und als ein Ganzes von universeller Weissagung zu betrachten, reizte Anfangs zu Interpolationen, wodurch man die alte sibyllinische Weissagung der Christlichen Erfüllung entsprechender zu machen suchte, dann aber auch bald zu eigenen Christl. Productionen in dieser Art. Die Fiction, welche die Sibylle zu einer Tochter oder Verwandten Noahs machte, ferner die mechanische Form mehr und weniger zusammenhängender Orakel im epischen Versmaasse erleichterte auch dem gewöhnlichsten Schriftsteller so Interpolationen wie neue Compositionen, und gestattete die Fortspinnung der sibyllinischen Apokalyptik ins Unendliche. So schloss sich an die vorhandene sibyllinische Weissagung der Geschichte bis auf Christus die sibyllinische Darstellung der neueren Christlichen Geschichte von Epoche zu Epoche an. Und je mehr die überkommene sibyllinische Weissagung die allgemeine theokratische Reichsgeschichte mit ganz besonderen örtlichen Beziehungen verband, desto mehr schien

1) S. §. 13. S 223.

diese Form zur Darstellung apokalyptischer Befürchtungen und Hoffnungen des Zornes und Wohlwollens, besonderen örtlichen Leidenszuständen der Christenheit geeignet. So ist es gekommen, dass neben der alttestamentlichen, originell Jüdischen Form der Apokalyptik, obwohl dieselbe sehr bald vorzugsweise kanonisches Ansehn in der Kirche erhielt, die hellenische Sibyllinenform unter den Christen besonders beliebt und üblich wurde.

In der gegenwärtigen Orakelsammlung der acht Bücher sind die heidnischen, Jüdischen und Christlichen Sibyllinen untereinander gemischt. Die Sammlung ist allmählig entstanden, gewachsen, ohne alle planmässige, geschweige kritische Anordnung [1]). An die schon vor Christus vorhandene Sammlung, welche die oben bezeichneten, besonders im 3ten Buche befindlichen Jüdischen Sibyllinen enthielt, schlossen sich die Christlichen Interpolationen und neuen Christlichen Orakel erst einzeln, dann je länger je mehr in grösseren Massen und Sammlungen an. Das dritte, vierte und fünfte Buch sind nach Dr. Bleek schon seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts in einer Sammlung als Orakel einer und derselben Sibylle vereinigt vorhanden und bey den Christen im Gebrauch. Gegen das Ende dieses Jahrhunderts und im dritten kommt zuerst das achte, dann das siebente, endlich das sechste Buch, d. h. theilweise, in ihrer ursprünglichen Gestalt, die offenbaren späteren Interpolationen abgerechnet, hinzu. Jetzt aber werden die Orakel gesondert und verschiedenen Sibyllen zugeschrieben. — Das ist die Zeit, wo namentlich Lactanz, ein grosser Liebhaber der Sibyllinen, von Varro zehn verschiedene Sibyllen kennen lernte. In dieser Zeit hatte die sibyllinische Production und ihre Auctorität unter den Christen ihre Höhe erreicht. Die Apologeten, Ju-

1) S. Bleek über die Entsteh. u. Zusammensetz. d. sibyll. Orakel in der Berl. theol. Zeitschrift 1, 155 ff. 2, 232 ff.

stin, Athenagoras, Theophilus, der Alex. Clemens, und späterhin Lactanz, gebrauchen sie vornehmlich gegen die Heiden neben den biblischen Weissagungen und den vorahnenden Aussprüchen Hellenischer Philosophen und Dichter. Und obwohl die Christen desshalb von Celsus und wohl auch anderen kritischen Geistern unter den Heiden verspottet wurden, den Vorwurf der Verfälschung der Orakel [1]) und den Spottnamen der Sibyllisten [2]) hören mussten, ja obwohl selbst Christen von der strengeren biblischen Observanz es bedenklich fanden, sich auf eine heidnische Prophetinn zu berufen, so bewirkte doch das apologetische Ansehen, welches sie genossen, dass die Production unter den Christen bis Ende des dritten Jahrhunderts fortwährend sehr lebhaft war. Die Achtung der sibyllinischen Orakel verschwand nie ganz in der alten Kirche, obwohl das polemische Bedürfniss gegen die Heiden längst abgenommen hatte; Hieronymus, Sozomenus u. a. berufen sich immer noch auf sie, obwohl Augustin [3]) wegen des möglichen Einwurfs der Verfälschung ihre Auctorität gegen die biblische Weissagung sehr heruntersetzt. Mit dem Ansehn aber erhielt sich auch in der Kirche der Trieb zu neuen Productionen bis in das fünfte Jahrhundert hinein, wo nicht nur die apokryphische Praxis gegen die strengere kanonische, sondern auch das prophetische Interesse gegen die dogmatische Sophistik der Zeit immer mehr zurücktrat. Nicht nur im vierten Jahrhundert werden neue Christliche Orakel der Sammlung hinzugefügt, welche wir im achten Buche der Sammlung haben, sondern auch noch im fünften Jahr-

1) S. Orig. c. Cels. 7, 56.
2) Ebendas. 5, 61.
3) De civit. Dei. 18. c. 47. Sed quocunque aliorum prophetiae de Dei per Christum Jesum gratia proferuntur, possunt putari a Christianis esse confictae. Eben so adv. Faustum 15, 15. Valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam.

hundert mehrt sich die Orakelsammlung durch Hinzufügung des ersten und zweyten Buches und die Verbindungsverse zwischen dem zweyten und dritten.

2. Betrachten und charakterisiren wir nun die Christlichen Orakel in der Achtbüchersammlung einzeln etwas näher: so finden wir das älteste Christliche Product im vierten Buche. Die Sibylle kündigt sich hier von vorn heraus als Prophetinn des höchsten Gottes an, der kein steinernes Tempelhaus habe, also des Christlichen Gottes. Sie schildert die Frommen als Christen, welche Tempel und blutige Opfer verabscheuen und wegen ihrer Heiligkeit von dem ungläubigen (δύσπιστον) Geschlecht verfolgt werden. Dafür aber würden die Frommen dereinst nach dem Gericht über die Gottlosen das selige Leben auf Erden empfangen, im elften Geschlecht der Menschengeschichte [1]). Die Geschichte der Weltreiche wird in einer Reihe von zehn Geschlechtern dargestellt von der Assyrischen Herrschaft an, aber ziemlich confus. Im zehnten Geschlecht herrscht der Macedonische Sieger, aber sein Reich weicht der Röm. Weltmacht. Dieses aber geht auch seinem Untergange entgegen, indem Nero, der antichristliche, der nach schändlichem Muttermorde und anderen Greueln nach Asien jenseits des Euphrats geflohen, von da mit grossem Kriegsgreuel wiederkehrt und die antichristliche Weltmacht auf ihre Spitze treibt. Zuvor aber, ehe Nero wiederkehrt, werden viele um Roms Herrschaft kämpfen, Jerusalem und der Tempel durch Titus zerstört werden. Am Ende aber bricht das göttliche Zorngericht über das Geschlecht aus, welches die Frommen getödtet hat. Das Endgericht tritt ein unter folgenden historischen Verhältnissen. Zuvörderst wird Italien durch Erdbeben und einen Ausbruch des Vesuvs zerstört; darauf kehrt der

1) Wir lesen mit Dr. Bleek V. 47. ἀλλὰ τὰ δ' ἑνδεκάτῃ γενεῇ, nicht mit Alexandre ἀλλὰ τὰ μὲν δεκάτῃ γενεῇ, vgl. V. 20.

antichristliche Nero zurück und zieht das Zorngericht herbey. In Beziehung hierauf ermahnt die Sibylle die Menschen, sich taufen zu lassen, sich zu bessern und Gott um Vergebung der Sünden anzuflehen. Wenn diess nicht geschehe, so werde unfehlbar alles durch das göttliche Straffeuer zerstört werden, durch ein Feuer, welches so lange brennen werde, bis Gott selbst es lösche. Aus der Asche des Weltbrandes werde dann Gott die menschlichen Leiber wieder erwecken und alle zum Gericht versammeln, wonach dann die Bösen wieder in die Erde versenkt, die Frommen aber von Gottes Geist neu belebt, auf der Erde in Glück und Heil wohnen werden.

Der Christliche Charakter des apokalyptischen Inhalts ist unleugbar. Es befremdet, dass des erschienenen Christus und auch seiner Wiederkunft zum Gericht nirgends Erwähnung geschieht. Die sonstige Analogie mit der Joh. Apokalypse des N. T. liesse es erwarten. Die apokalyptische Idee von Nero, als dem historischen Antichrist, und seiner Erscheinung unmittelbar vor dem Eintritte des tausendjährigen Reiches kommt zuerst in der Johanneischen Apokalypse und hier vor und ist in dieser Art wesentlich Christlichen Ursprungs. Eben so hat das Orakel mit der Apokalypse die Vorstellung von dem irdischen Reiche der Frommen gemein, nur dass die Bestimmung der tausendjährigen Dauer fehlt. Aber vielleicht liegt die Zeitbestimmung versteckt in der freylich nicht näher angegebenen Chronologie der *γενεαί*. Umfasste das elfte Geschlecht den Sturz Roms und das tausendjährige Reich nebst der ersten Auferstehung, so kann man sich denken, dass die Sibylle nach der Analogie von Henoch noch eine zwölfte *γενεά* rechnete, in der das himmlische und irdische Reich Gottes zusammenfallen. Wenn wir nun hiernach in diesem Orakel, verglichen mit der Johanneischen Apokalypse, eine mehr und weniger unvollständige Weissagung finden, so scheint diess

mit der sibyllinischen Form, ihrer orakelhaften Abgerissenheit und mehr und weniger hervortretenden örtlichen Beziehung, welche eine vollständige Entwicklung und Darstellung der apokalyptischen Idee, wie wir sie in der Joh. Apokalypse haben, nicht gestattete oder forderte, zusammenzuhängen. Übrigens ist das Orakel fast unter denselben Zeitverhältnissen, wie jene, geschrieben. Jerusalem ist zerstört. Der zweyte Theil der Johan. Apok. hat dieselbe Voraussetzung. Aber der Verf. des Orakels erwähnt die Zerstörung ohne patriotisches Mitgefühl, aber auch ohne darin nach Christlicher Weise eine Epoche des göttlichen Strafgerichts zu finden. Er hat den Ausbruch des Vesuvs unter Titus im J. 79. erlebt. Diess wird für ihn ein apokalyptisches Moment und Symbol, woran er die damahlige Vorstellung von dem wiederkehrenden antichristlichen Nero anschliesst. Der Verf. schrieb wahrscheinlich bald nach jenem Ausbruch des feuerspeienden Berges, vielleicht ein Heidenchrist, ein Italiäner, der bereits Christenverfolgungen erlebt hatte, und sich und seine Glaubens- und Leidensgenossen mit den Christlichen apokalyptischen Vorstellungen aus dem Kreise der Johan. Apokalypse trösten wollte.

Das fünfte enthält V. 1 ff. das der Zeit nach nächste Orakel. Dieses beschäftigt sich von vorn heraus mit der Römischen Weltmacht unter den Kaisern, wie dieselbe nach dem Untergange der Ägyptischen und Macedonischen Macht in ihrem vollen Glanze erscheint. Die Reihe der Röm. Kaiser, welche mit der Zahl ihres Anfangsbuchstabens namentlich bezeichnet werden, wird von Julius Cäsar an bis auf Hadrian herabgeführt. Bey Nero verweilt der Verf., indem er ihn näher als *δεινὸς ὄφις* (vgl. Apok. 12, 9.) und als den Antichrist bezeichnet, welcher aus seiner Verborgenheit Verderben bringend wiederkehren und in eitlem Hochmuth sich Gott gleich machen (vgl. 2 Thess. 2, 3 ff.), dann aber

von Gott werde bestraft werden. So bewegt sich das Orakel im Kreise der apostolischen, insbesondere Johanneischen Apokalyptik. Um so auffallender ist, dass der Verf. V. 46—50. den Hadrian mit besonderem Lobe anredet, als den Herrscher, unter welchem die Weissagung des göttlichen Reiches in Erfüllung gehen werde. Darin liegt eine Abschwächung des apokalyptischen Gedankens, die sich nur daraus erklärt, dass der Vf. ein Zeitgenosse Hadrians in den ersten Jahren desselben eine bessere Zukunft für die Christen erblickte, während der strenge apokalyptische Gedanke das volle Heil nur in der völligen Zerstörung der Röm. Macht sah. Aber der Gesichtskreis des Orakels beschränkt sich bald darnach auf Ägypten, insbesondere Memphis, bey dessen Leiden nach der Besiegung der Kleopatra der Verf. besonders verweilt. Da nun die Sibylle sich V. 51. merkwürdiger Weise eine Tochter der Isis nennt, so scheint man um so mehr annehmen zu können, dass das Orakel, wenn nicht in Memphis, doch überhaupt in Ägypten in den ersten Jahren Hadrians geschrieben ist. Es folgt hierauf V. 53 ff. ein Orakel, welches von demselben Verfasser, unter denselben örtlichen und historischen Verhältnissen, wie das bisherige, geschrieben zu seyn scheint; nur dass die allgemeinere Beziehung auf Ägypten und dessen Hauptstadt Alexandrien mehr hervortritt. Wenn V. 93 ff. unter dem alles, auch Ägypten verwüstenden, wilden Krieger, dessen Zerstörung nur den dritten Theil der Menschen übrig lassen werde, wie wahrscheinlich, der Antichrist Nero gemeint ist, der, nachdem er alles, auch die Stadt der Seligen (Jerusalem?) zerstört hat, von dem von Gott gesendeten Messias am Endgericht der Menschengeschichte mit allen grossen Königen vernichtet werden soll V. 109.: so haben wir auch hier wieder ein Orakel aus dem Johanneischen apokalyptischen Gedankenkreise. Nachdem dann V. 111—176. eine Reihe vielleicht älterer Weheorakel

über mehrere Asiatische und Griechische Länder angefügt sind, Neros antichristlicher Zerstörungszug von Neuem geschildert worden, wird geweissagt, dass vier Jahre nach Neros Rückkehr ein Stern vom Himmel fallen werde, der das Meer und Babylon und auch Italien, unter dessen Waffen das heilige Volk der Hebräer und ihr wahrer Tempel gefallen seyen, verbrennen solle; wobey die Erinnerung an Apok. 8, 8. kaum abzuweisen ist. Hierauf wendet sich die Sibylle wieder mit Drohungen an Ägypten, an Syene, Libyen und Cyrene, bedrohet Britannien und Gallien, sodann Äthiopien und das Land der Inder, ferner insbesondere Korinth, spricht wieder von dem Flüchtling Nero, der den Isthmus durchgraben werde, geht aber dann, besonders von V. 247., je länger je mehr aus dem früheren mehr allgemeinen Christlichen Ton der Weissagung, der einem Heidenchristen eignet, in einen sehr stark Judaisirenden, ja fast ganz Jüdischen Ton über. Das Messianische Reich wird V. 247 ff. ganz im Sinne des phantastischen Judenthums geschildert. Des neuen Reiches Bürger sind Juden, deren Seligkeit darin besteht, dass sie in dem neuen Jerusalem, welches in die Wolken des Himmels hinaufreicht und bis nach Joppe hin sich erstreckt, in Ruhe und Frieden wohnen werden. Der gekreuzigte Jesus, Josuas Antitypus, der edelste Spross der Hebräer wird wiedererscheinen und bey seiner Wiederkunft seinem Volk und der heiligen Stadt allen Trost, Frieden und alles Heil zusagen, den Bösen aber, wenn sie nicht zu der Verehrung des allein wahren Gottes umkehren, alles Unheil und Verderben androhen, V. 255—284. Entweder haben wir hier eine etwas confuse Darstellung der apokalyptischen Ideen eines ebionitischen Mannes, oder, wie Bleek [1]) meint, die spätere Christliche

1) Über die Entstehung u. s. w. in der theol. Zeitschrift Bd. 2. S. 165.

Überarbeitung eines ursprünglich Jüdischen sibyllinischen Orakels aus dem zweyten Jahrhundert vor Christus. — Unmittelbar darauf V. 285—333. finden wir ein Jüdisches Orakel, wie oben bemerkt, aus der Zeit des Jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems [1]). Hier fehlt die Christliche Interpolation gänzlich. Nach Dr. Bleeks Kritik [2]) folgen nun bis ans Ende des Buches mehrere, in ihren historischen Beziehungen mehr und weniger dunkle Orakel, worin bald das Jüdische, bald das Christliche hervor- und zurücktritt, Vorchristliches und Nachchristliches gemischt ist.

Man muss es mit Dr. Bleek für wahrscheinlich halten, dass das ganze fünfte Orakelbuch schon vor der Mitte des zweyten Jahrhunderts vorhanden war, und dass der Vf. namentlich der Orakel V. 1—51. V. 52—100. ein Judenchrist, der am Anfang der Regierung Hadrians in Ägypten, vielleicht in Memphis lebte, zugleich der Sammler und Ordner oder eigentlich Unordner des Ganzen ist. Denn von irgend einer Idee der Anordnung nach der Zeit oder dem Inhalte oder der geographischen Verhältnisse ist nirgends eine Spur. Wie der Zufall Blätter zusammenwehet, so verbindet der Sammler Fremdes und Eigenes, Altes und Neues in zufälliger Weise. Kurz, es ist die Zufallsordnung der sibyllinischen Blätter, und wir haben in dieser Sammlung offenbar die niedrigste Stufe der apokalyptischen Composition, welche keine zusammenhängende Auslegung gestattete, sondern nur beliebiges Herausgreifen und Deuten des Einzelnen.

Eine ähnliche nur noch buntere Sibyllinencomposition bietet uns das achte Buch dar.

Wir begnügen uns daraus Folgendes hervorzuheben: V. 1—216. wird von dem universalhistorischen Stand-

1) S. S. 80.
2) A. a. O. S. 186 ff.

puncte die Reihe der Weltreiche von dem Babylonischen Thurmbau und der Babylonischen Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung an bis auf das letzte Weltreich, das Römische, überschauet, darauf Roms Herrschaft und Sittenverderben geschildert, und dieser Weltmacht der Untergang geweissagt; wobey wieder, wie in früheren Orakeln, Neros Rückkehr, der Welt Untergang und das Reich Christi (V. 169 f.) mit einander verknüpft werden, aber ohne allen pragmatischen Zusammenhang. Die Johanneische Apokalypse klingt vielfach durch, vgl. V. 87. 157. 190 ff. Lästige Wiederholungen und dabey vielfache Textcorruption machen die Lectüre unerfreulich und das Verständniss stellenweise unmöglich. Nach V. 148 f. soll Rom untergehen, wenn es seine Zahl, die in dem Worte ῥώμη nach dem Buchstabenwerthe angedeutete Zahl 948. vollendet haben wird. Vergleicht man damit die Charakteristik der Römischen Kaiserreihe V. 50 ff., welche mit Mark Aurel zu schliessen scheint, so wird wahrscheinlich, dass der Vf. um die Zeit von 170—180. den Untergang Roms auf das Jahr 194. weissagte. An dieses Orakel schliesst sich V. 217 ff. das sogenannte Akrostichon auf Ἰησοῦς Χριστός, θεοῦ υἱός, σωτήρ, σταυρός, worin Christi Wiederkunft und Gericht und er selbst als Erlöser geschildert wird. Die Lobpreisung Christi setzt sich bis fast an das Ende des Buches fort, aber vielfach unterbrochen durch Schilderungen des Weltunterganges und die dadurch motivirten Ermahnungen an die bösen und götzendienerischen Menschen. Der lobpreisenden Weissagung auf Christus, welche am Ende V. 457 ff. in eine geschichtliche Erzählung übergeht, liegt die evangelische Geschichte sichtlich zum Grunde, und zwar ganz nach der Auffassung der späteren Zeit, welche die Maria als παρθένος ἁγνή V. 270., und als ἀεὶ κούρη (ἀεικούρη) V. 463. zu preisen gewohnt ist. Hiernach kann das Buch in seiner jetzigen Gestalt vor dem Ende des vier-

ten Jahrhunderts nicht verfasst seyn. Wenn nun aber das Akrostichon V. 217 ff. schon dem Eusebius in der Rede Constantins des Grossen ad sanctorum coetum bekannt war, das erste Orakel, womit das Buch anfängt, der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts angehört, ja die letzten Verse V. 481 ff., welche Christliche Brüdergemeinschaft und ihren tempellosen Cultus rühmen, an das erste Jahrhundert erinnern, so haben wir hier wieder den Fall einer Composition, welche zusammenhanglos sibyllinische Sprüche aus den verschiedensten Zeiten aneinander reihet.

Von dem siebenten Buche macht Dr. Bleek wahrscheinlich, dass es seinem Hauptinhalte nach von einem Judaisirenden Christen im dritten Jahrhundert verfasst worden sey. Nach der älteren sibyllinischen Weise enthält es mehrere Lokalorakel. Aber zugleich hat es später mehrfache Interpolationen aufgenommen, wozu auch der an den Weheruf über Syrien, welches Christum verachte, angeknüpfte gnostische Hymnus V. 65—94. gehört, in welchem der prophetische Ton und Charakter sich ganz in das Lyrische und Paränetische verliert.

Das sechste Buch, nur aus 28 Versen bestehend, enthält zwar eine Unglücksweissagung über das Sodomitische Land, Judäa, vergl. Matth. 10, 15. 11, 23 ff., weil es den Herrn nicht anerkannt habe, ist aber sonst überwiegend ein prophetischer Hymnus auf Christus, theils dem Hymnus im siebenten Buche, theils der in Weissagung gekleideten Darstellung der Geschichte Christi im achten Buche ähnlich. Da es schon dem Lactanz bekannt war, vorher aber keinem Kirchenvater bekannt gewesen zu seyn scheint, so setzt man seine Abfassung gegen das Ende des dritten Jahrhunderts.

Das späteste Product in der Achtbüchersammlung ist nach Dr. Bleek das erste und zweyte Buch. Beyde Bücher bilden ein zusammenhängendes sibyllinisches Gedicht. Die Composition unterscheidet sich von den bis-

her geschilderten Christlichen Sibyllinen vornehmlich dadurch, dass sie eine zusammenhängende Darstellung der apokalyptischen Ideen ihrer Zeit im sibyllinischen Styl ist. Welcher Zeit, wird sich aus einer etwas näheren Charakteristik des Inhalts und der Form ergeben.

Die Sibylle, als Noahs Schwiegertochter, welche sich mit Noah aus der Wasserfluth des göttlichen Gerichts in der Arche gerettet hat, kündigt Buch 1, V. 1 ff. an, dass sie vom Anfange des Menschengeschlechts an bis zum Weltende prophezeyen wolle die Vergangenheit, Gegenwart und die Endzukunft. Ihre Vergangenheit geht bis zu Ende der Sindfluth. Sie schildert V. 5—286. diese Vergangenheit von der Schöpfung an, welche sie im Ganzen nach der Genesis beschreibt. Nachdem sie dann den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradiese erzählt hat, charakterisirt sie theils nach der Genesis, theils nach Hesiodus, nicht unähnlich der Schilderung im Buche Henoch, fünf Geschlechter der Menschen, welche in der Zeit von Adam bis auf Noah aufeinanderfolgen, und von denen das spätere immer schlechter ist, als das frühere. Das letzte schlimmste fünfte ist das Geschlecht der Giganten, zu denen auch Noah gehört, aber der einzige Gerechte, der auf Gottes Befehl, aber vergebens, Busse predigt und durch die Arche mit den Seinigen allein gerettet wird. Die Zeit Noahs nun ist die Gegenwart der Sibylle. Sie preist V. 283 ff. diese Heilsgegenwart, das sechste Geschlecht in Beziehung auf die bisherige Reihe, das erste in Beziehung auf die Geschlechter der Zukunft, das himmlische, worin sie lebt, das goldene Zeitalter, welches in einer gemischten hellenischen und biblischen Weise geschildert wird. Sie will nach V. 291. 92. von dem *πολυποίκιλον ἄνθος ἐν σύκῃ*, (dem Messias [1]?), weissagen. Aber

1) Thorlacius und Bleek verstehen unter dem *πολυπ. ἄνθος ἐν σύκῃ* den Messias, während Alexandre darin nur das

unmittelbar nach der Noachischen Epoche wird nach ihrer Weissagung erst die Herrschaft des Kronos [1]) mit den drey gerechtesten und glücklichsten Königen, dem Jupiter, Neptun und Pluto, welchen die drey Söhne Noahs entsprechen, eintreten. Diese Herrschaft ist eben die Zeit des goldenen Zeitalters in dem ersten Geschlecht nach Noah. Darauf wird nun in gleicher Mischung der hellenischen Mythologie mit der Hebr. Sage das zweyte Geschlecht nach Noah, das der himmelstürmenden Titanen geschildert. Über diese Übermüthigen bricht die Fluth des Oceans aus. Nachdem aber von dem Herrn Zebaoth, der das ganze Geschlecht nach seiner Verheissung in der Genesis nicht von Neuem verderben will, der Ocean wieder in seine Grenzen eingeschlossen ist, erscheint der Sohn Gottes im Fleisch, dessen Name Jesus in einem Buchstabenräthsel (888.), ähnlich, wie V. 241 ff. der Name *ϑεὸς σωτήρ*, nur nach dem gegenwärtigen Text räthselhafter angedeutet wird. Der weiteren Schilderung Christi liegt die evangelische Geschichte zum Grunde, aber mit mythischen Zusätzen, z. B. V. 356—59., wo die Brocken nach der wunderbaren Speisung für die *παρϑένος ἁγνὴ* gesammelt werden. Die prophetische Schilderung der Geschichte Christi schliesst mit der Himmelfahrt, in der Christus der Welt das *εὐαγγελίης διάϑημα* hinterlässt, woraus das neue Israel erblühet, von welcher Zeit an die Apostel an der Stelle der altt. Propheten die neue Welt leiten. Darauf, heisst es V. 386 ff., werde dem ungläubigen Volk der Hebräer die Zeit der thränenreichen Ernte kommen, (Je-

Bild maximae fertilitatis im goldenen Zeitalter findet. Diess ist gewiss unrichtig. Der Zusammenhang scheint jene Erklärung zu fordern. Aber worauf beruht sie? Wird nach Hosea 9, 10. Luk. 13, 6 ff. unter der *σύκῃ* das Israel. Volk und unter dem *ἄνϑος* der Messias verstanden?

1) Ich folge V. 292. der Conjectur und Correctur von Bleek: *ἄρτι δὲ αἰνέσω, ὃ ἔσται πολυποίκιλον ἄνϑος ἐν σύκῃ: μεσάσει δὲ Κρόνου βασιλήϊος ἀρχή.*

rusalems Zerstörung), hierauf Roms Herrschaft mit ihrem Raube, dann aber eine Zeit, wo andere Reiche eins über das andere hinstürzen und die Menschen hart bedrängen, aber auf der Höhe ihres Hochmuths grausam untergehen werden. Diess könnte, wie Bleek bemerkt, auf die Zeit der Völkerwanderung und den Umsturz Roms durch dieselbe hindeuten. Aber gleich darauf V. 393 ff. heisst es am Schluss, dass, wenn der heilige Tempel in Jerusalem zerstört und das Judenvolk in aller Welt zerstreuet seyn werden, dann durch alle Völker eine grosse Empörung ausbrechen und in dieser die Städte, zur Strafe ihres Unglaubens, untergehen werden. Je mehr man hierin eine Nachbildung von Matth. 24, 7. Mark. 13, 8. und Luk. 21, 10. 11. erkennen muss, desto mehr wird wahrscheinlich, dass der Verf. schon von V. 387. an eben nur eine sibyllinische Darstellung der Weissagung Christi Matth. 24. zu geben beabsichtigt, und es ist unmöglich, hiernach die Zeit der Abfassung des ersten Buches näher zu bestimmen. Die sibyllinische Composition setzt sich aber im zweyten Buche unmittelbar fort. Die Sibylle fängt Buch 2. nach einiger Ruhe auf Gottes Befehl von neuem an zu weissagen. Hier knüpft der Vf. nun zuerst an den Schluss des ersten Buches, und somit auch an die Weissagung Christi Luk. 21, 11. und Matth. 24, 29 ff. vergl. Luk. 21, 25 ff. von den Naturerschütterungen am Ende der Zeit wieder an, und erweitert sie nach seiner Art V. 6 ff. Nach V. 14. soll die allgemeine Welterschütterung, in der Gott alles Götzenthum und insbesondere das heidnische, siebenhügelige Rom zerstören, in der ferner die Schätze Roms in Feuer aufgehen und die Menschheit in gegenseitigem Morden fast ganz vergehen werde, zur Zeit des zehnten Geschlechts eintreten. Darauf aber werde Gott die übriggebliebenen Frommen erretten und der Erde wieder Frieden und Heil geben. Was dann V. 34 ff. von dem grossen göttlichen Zei-

chen, welches als ein weithinstrahlender Stern, einer Krone gleich, am offenen Himmel erscheinen und viele Tage hindurch leuchten werde, gesagt wird, ist, wie es scheint, von dem Vf. als Antitypus des göttlichen Friedensbogens nach der Sindfluth gedacht, wie überhaupt die Analogie zwischen dieser Schilderung und der im ersten Buche von dem Noachischen Gericht und der Noachischen Rettung unverkennbar ist. Zugleich aber erinnert die Stelle V. 34 ff. an die Weissagung Christi Matth. 24, 30. 31. vergl. mit Luk. 21, 27 und 28. von dem Erscheinungszeichen des Menschensohnes zur Rettung der Erwählten und der Vollendung seines Reiches. V. 37 ff. geht der Verf. dazu über, jenen Kranzesstern als Siegeskranz für die Sieger im Kampfe des heiligen Lebens darzustellen, woran sich eine längere paränetische Rede, welche von V. 56—148. fast wörtlich aus des Pseudophocylides *Νουϑετικόν*, einem Jüdischen Alex. Product, genommen ist, anschliesst. Diese Einschaltung ist der Kritik mit Recht verdächtig [1]. Unverkennbar wird der apokalyptische Gedankengang dadurch unterbrochen. Dieser setzt sich erst V. 149 ff. wieder fort, unmittelbar an V. 34—55. sich anschliessend. In der Schilderung der Belohnung der Frommen und Sieger im Wettstreite, wobey Christus der Kampfrichter ist, V. 40—55. könnte man Spuren des Chiliasmus finden, weil zunächst der Schein entsteht, als denke der Verf. sich den Zustand der gekrönten Sieger als einen zeitlichen, irdischen. Allein besonders V. 150 ff. wird deutlich, dass er die Siegeskrönung der Frommen im Himmel, im ewigen Leben meint, und dabey sich daran zu halten scheint, dass nach der Weissagung Christi Matth. 24, 30. 31. das Himmelszeichen am Ende des irdischen Lebens erscheint. So gehört er auf keinen Fall in die Zeit des herrschenden Chiliasmus. Die ganze eschato-

1) S. Bleek a. a. O. S. 185 ff.

logische Conception deutet vielmehr auf die Zeit des schon aufgegebenen Chiliasmus hin. V. 154 ff. folgt eine Schilderung des Unheils und Verderbens bey der Erscheinung des Zeichens am Ende der Welt, offenbar als ein ausführlicher apokalyptischer Commentar zu der Weissagung Christi Matth. 24, 29—31. Wie hier das σημεῖον in unmittelbarer Verbindung mit der allgemeinen Welterschütterung gedacht, und neben dem Segensreichen des Zeichens für die Erwählten auch hervorgehoben wird, dass bey der Erscheinung desselben κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, so stellt unser sibyll. Verf. unmittelbar neben die Heilserscheinung des Zeichens für die Frommen den dadurch bedingten Untergang und das Klagen und Jammern der bösen Welt im Zorngerichte Gottes. In dieser Beschreibung des allgemeinen Welt- und Völkergerichts am Ende der Zeit ist die neutestamentliche Grundlage, sind bestimmte Nachbildungen besonders der eschatologischen Reden Jesu Matth. 24 und 25. unverkennbar, aber zugleich auch die sehr starke Einmischung späterer Jüdischer, mythisch apokalyptischer Vorstellungen. Dahin gehört namentlich, dass nach V. 170 ff. das Volk der Hebräer ganz untergehen werde, wenn es die verlorenen zehn Stämme von den Assyrern wiederfordern werde, vergl. 4 Esr. 13, 39 ff.; ferner, dass nach V. 187 ff. dem zum Gericht wiederkommenden Christus, wie einst bey dessen erster Ankunft, der Thesbite Elias vorangehen und drey Zeichen, als Vorboten der untergehenden Welt, geben werde. Der Weltuntergang selbst geschieht nach dem Vf. durch einen alles, Himmel und Erde und selbst den Hades verzehrenden und zerstörenden Feuerstrom, der vom Himmel herabkommt, im Gegensatze gegen die Noachische Zerstörung durch das Wasser. Nachdem alles in Feuer untergegangen, werden nach Matth. 24, 31. die Engel Gottes, namentlich die Gerichtsengel Michael, Gabriel, Raphael und Uriel erscheinen, alle Seelen, die

unvergänglichen, aus allen Orten und Enden der Welt zu Gott versammeln zur Leibesauferstehung und zum Gericht. Darunter sind auch die in der Sindfluth untergegangenen Titanen und Giganten. Nun wird V. 245 ff. das allgemeine Weltgericht, welches Gott, Christus zu seiner Rechten, umgeben von den Engeln, Patriarchen und Propheten, halten wird, beschrieben. Zuerst die Verdammung der Bösen, auch der Hebräer nach der Zeit des Jeremias, ihr Sturz, ihre Quaal und ihr vergebliches Flehen in der Feuerhölle. Vergeblich werden sie zu Gott flehen, heisst es V. 310 ff., denn Gott hat den Menschen auf Bitten der heiligen Jungfrau zur Sinnesänderung die Zeit von 7000 Jahren, also Zeit genug, gegeben, eine Vorstellung, welche dem Verf. eigenthümlich ist, und auf eine ziemlich späte Zeit hinweist. Am Schlusse V. 314 ff. wird das selige Leben der Frommen geschildert. Diese werden von den Engeln durch den brennenden Strom getragen zu dem ewigen, seligen Licht, wo der leuchtende Pfad Gottes ist und aus drey Quellen Wein, Honig und Milch fliessen. Die selige Schönheit der erneuerten Erde im Messianischen Reiche wird beschrieben theils nach den Bildern des goldenen Zeitalters, theils nach der Apok. 22, 1 ff. Bemerkenswerth ist, dass nach V. 330 ff. Gott auf die Fürbitte der Frommen aus der Höllenquaal nach seiner Auswahl Menschen befreyet, und in das Elysium (in den heidnischen Himmel?) versetzt, wo sie unsterblich und selig sind. Die Sibylle aber schliesst mit der Klage über ihr Schicksal am Gerichtstage, wo sie wegen ihrer Sünden, worin sie allen andern vorangegangen sey, namentlich, weil sie den Ehebund nicht treu gehalten habe, Strafe zu erwarten habe. Sie fleht zu dem Erlöser um Rettung und Ruhe von ihrer erschöpfenden Weissagung.

Von dem Vf. dieser beyden Bücher sind nach Bleeks wahrscheinlicher Vermuthung, der auch Alexandre in der neuen Ausgabe der Sibyllinen beystimmt, auch

die 36 ersten VV. des dritten Buches, welche als eine spätere Christliche Nachahmung des bey Theophilus v. Antioch. erhaltenen Proömiums der Sammlung, welche wahrscheinlich ursprünglich mit dem 3ten Buche V. 36 ff. und jenem Proömium anfing, anzusehen sind.

Was die Abfassungszeit dieser beyden Bücher betrifft, so setzt sie Bleek um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Die Composition selbst giebt nur sehr wenige und dunkle historische Andeutungen. Die Stelle Buch 1. V. 389 f. würde, wenn die Deutung von der Völkerwanderung sicher wäre (sie ist aber nach dem Obigen nicht einmahl wahrscheinlich), die Zeit des fünften Jahrhunderts anzeigen. Deutlicher scheint B. 2. V. 14 ff., wo der Verf. von grossen Erschütterungen Roms zur Strafe für die noch bestehenden Reste des Polytheismus im zehnten Geschlecht spricht, auf die zweyte Hälfte des fünften Jahrhunderts, wo Italien und Rom von den barbarischen Völkern verwüstet wurde, hinzuweisen. Aber die apokalyptische Chronologie des Verf. ist nicht klar. Nach B. 2. V. 311. bestimmt er die ganze Weltdauer bis zum letzten Gericht zu 7000 Jahren. Wenn er, wie sonst wohl geschieht, jedes Geschlecht zu 700 Jahren rechnet, so ist das zehnte Geschlecht das letzte für ihn. Ist diess der Fall, so scheint er in obiger Stelle den Untergang Roms vor dem Eintritt des Messian. Reiches zu meinen. Dann aber verliert die Stelle die bestimmte besondere historische Beziehung auf die letzte Hälfte des fünften Jahrhunderts. Indessen ist möglich, dass der Verf., wie auch andere Apokalyptiker, die 7000 Jahre anders eintheilt und mehr als 10 Geschlechter zu ungleichen Jahren annimmt, so dass er das Ende der Welt in ein späteres Geschlecht setzt, und nach der Unglückszeit von Rom und der ganzen heidnischen Welt im zehnten Geschlecht, worin er lebt, noch auf eine glücklichere Zeit auf Erden hofft. Wie es sich aber auch damit verhalten möge, das steht fest, dass kein Schrift-

steller der ersten vier Jahrhunderte aus diesem sibyll. Stücke citirt, obwohl Schriftsteller des vierten Jahrhunderts aus den parallelen Stellen des achten Buches Anführungen haben. Wir müssen also annehmen, dass die beyden ersten Bücher erst im fünften Jahrhundert entstanden sind. Damit stimmt nun auch aufs Beste überein die dogmatische Physiognomie derselben. Buch 1. V. 377 f. ist von der Höllenfahrt Christi zur Verkündigung der Auferstehung an die Todten die Rede. Ferner tritt im ersten und zweyten Buche die Verehrung der Jungfrau Maria sehr stark hervor; auf ihre Fürbitte bestimmt Gott nach B. 2. V. 313. die Weltdauer auf 7000 Jahre. Nach B. 2. V. 314 ff. werden die Frommen zu dem ewigen Lebenslicht durch den Feuerstrom von den Engeln getragen, was von der Vorstellung von einem Reinigungsfeuer nicht sehr fern ist. Endlich sollen nach B. 2. V. 330 ff. auf die Fürbitte der Heiligen diejenigen von den Verdammten, welche im Höllenfeuer wohl bestanden sind, *ευσταθεῖς ἀπὸ φλογὸς ἀκαμάτοιο*, erlöst werden. Lauter Vorstellungen, welche der dogmatischen Denkweise des fünften Jahrhunderts angehören und in diesem Zusammenhange früher schwerlich angetroffen werden. Ausserdem kommt noch in Betracht, dass der Verf. nirgends dem Chiliasmus huldigt, und unter dem Antichrist B. 2. V. 165 ff. sich keine bestimmte historische Person, sondern theils das falsche Prophetenthum, theils den Belial selbst denkt, was alles auf eine spätere Zeit hinweist. So rechtfertigt sich die Vermuthung Bleeks über die Abfassungszeit der beyden Bücher hinlänglich. Ob nun der Verf. im Occident oder im Orient gelebt und geschrieben, ist schwieriger zu entscheiden. Das Interesse an Rom und Italien könnte auf einen occidentalischen Mann hinweisen. Doch konnte auch ein Alexandrinischer Sibyllist an dem westlichen Rom Interesse haben, zumahl, da die Joh. Apokalypse und die eschatol. Weissagung Christi, denen der

Verf. im Ganzen folgt, vorzugsweise das alte Rom in den eschatologischen Process aufnehmen.

Die acht Bücher enthalten nicht alle sibyllinischen Productionen der Kirche.

Den Reichthum der alten Kirche an sibyll. Orakeln bezeugen im 5ten Jahrh. Servius [1]), im 11ten Suidas [2]). Jener sagt, sciendum, omnia responsa Sibyllae plus minusve centum contineri sermonibus (λόγοις), dieser zählt der Chald. Sibylle allein 24 BB. zu. Servius mag die λόγοι anders gezählt haben, als sie in der gegenwärtigen Sammlung der 8 BB. gezählt werden; er mag kleinere Stücke, vielleicht die einzelnen Orakel, sermones nennen. Aber es ist durch die Herausgabe eines 11. 12. 13. und 14ten Buches sibyll. Orakel aus Handschriften der Ambrosiana und Vaticana in der Script. vett. nova Collectio von Mai Vol. 3. P. 3. pag. 202 sqq. [3]) ausser allem Zweifel, dass die alte Kirche wenigstens seit dem 5ten Jahrh. mehr sibyll. Orakel, als unsere 8 Bücher enthalten, besessen hat. Charakterisiren wir auch diese Nachkömmlinge in der Kürze etwas genauer.

Das elfte Buch ist von uns schon §. 10. [4]) als ein Jüdisches Alexandrinisches Product aus der Zeit kurz vor Christo charakterisirt worden. Ist es ein für sich bestehendes Ganzes, so lässt sich kaum anders darüber urtheilen. Allein bey wiederholter, genauerer Durchforschung des freylich vielfach verdorbenen, auch lückenhaften Buches ist diess Urtheil mir selbst mehr und mehr zweifelhaft geworden.

Abgesehen davon, dass verglichen mit dem dritten Buche die Composition sich als eine spätere, absichtliche sibyllinische Dichtung, als eine höchst schwächliche

1) Zu Virg. Aen. 3, 445.
2) U. d. W. Σίβυλλα Χαλδαία.
3) Das 14te Buch aus der Ambrosiana schon früher von Mai herausgegeben: Sibyllae liber XIV. Mediol. 1817. 8.
4) S. 80 f.

Nachbildung älterer sibyll. Composition verräth, so findet sich V. 271 ff. eine Spur von der Abfassung des Buches nach der Zeit des Kaisers Augustus. Es heisst dort nemlich, zweymahl zweyhundert und zwey mahl zehn Jahre nach der Herrschaft des Erbauers Romulus, d. i. nach Roms Erbauung, werde Rom nicht mehr von Dictatoren, sondern von einem Königlichen Herrscher, d. h. einem monarchischen Kaiser beherrscht werden [1]). Die Zahl ist nach der gegenwärtigen Chronologie, auch wenn man von dem Tode des Romulus an rechnet, falsch. Vielleicht ist zweymahl dreyhundert statt zweyhundert zu lesen. Diese Zahl 620 würde wenigstens der Berechnung Newtons, wonach Rom 630 vor Christus erbauet seyn soll, nahe kommen. Aber hat der Verf. hier die Äre nach Erbauung der Stadt gebraucht, — die Äre nach der Vertreibung der Könige liegt noch weniger im Ausdruck —, so entsteht, da die Erbauungsäre vor August nicht vorkommt und erst seit Augustus allgemein geworden [2]), leicht die Vermuthung, dass der Verfasser wohl erst nach Augustus geschrieben haben möge und zwar ziemliche Zeit nach Augustus, weil wohl einige Zeit vergehen musste, ehe jene Äre von den Sibyllisten gebraucht wurde. Wir finden in den übrigen Sibyllinen diese Chronologie nicht.

Wichtiger aber ist, dass das Buch gar kein für sich bestehendes Ganzes zu seyn scheint, obwohl es einen sibyll. Schluss hat.

Nachdem nemlich die angebliche Sibylle über Ägypten das prophetische Wehe gesprochen, und gesagt hat, man werde, wenn das göttliche Zorngericht über Ägyp-

1) *Ἀλλ᾽ ὁπόταν λυκάβαντος ἐπέλθῃ τέρμα χρόνοιο,*
Δὶς δὲ διηκοσίων καὶ δὶς δέκα πληρώσασα (?),
Ἐξότε σου κτίστης θηρὸς παῖς ἡγεμόνευσεν,
Οὐκέτι δικτάτωρ ἔσται μεμετρημένος ἄρχων
Ἀλλ᾽ ἄναξ βασιλεύς τε γενήσεται ἀντίθεος φῶς.

2) S. Niebuhrs Röm. Gesch. Bd. 1. S. 271.

ten ausbreche, sie eine wahre Weissagerinn nennen, bittet sie Gott den Herrn um Ruhe von ihrem weissagerischen Wahnsinn, und um einen wünschenswertheren Gesang. Diess sibyllinische Schlusswort kann nach Analogie vieler Stellen in den acht Büchern auch so gedeutet werden, dass die Weissagung am Ende des elften Buches nur einen Abschnitt, einen Ruhepunct macht, um bald darauf wieder in der Weissagung fortzufahren. Ferner, in dem freylich sehr verdorbenen Anfange des Buches will die Sibylle aller Welt, allen Völkern aus allen Weltgegenden ihr Unheil, ihren Untergang verkündigen. Allein sie schliesst mit der Bedrohung Ägyptens, ohne von Rom und dem Römischen Volke etwas weiteres zu sagen, als dass ihm Ägypten erliegen werde. Die Weissagung endigt ausserdem ohne irgend eine Messianische Hoffnung. Hat nun so das Buch keinen dem Anfange entsprechenden Schluss, so vermisst man auch, wenn der Verf. ein Jude zur Zeit Cäsars war, die natürliche prophetische Sympathie mit seinem Volke, welches doch öfter erwähnt wird, so wie die von ihm in jener Bedrängnisszeit zu erwartende Heilströstung für sein Volk. Diess alles zusammengenommen führt auf die Vermuthung, ob nicht das zwölfte Buch als eine unmittelbare Fortsetzung der Weissagung des elften zu betrachten sey, und beyde einen Verfasser haben, ähnlich wie Buch 1 und 2.

Das zwölfte Buch fängt mit einem Weheruf über Rom an, (*'Αλλ' ἄγε μοι στενόεντα χρόνον κλυαλατινιδάων!*), wie es scheint, ohne weitere Vorbereitung, als eine Fortsetzung des vorangehenden Buches, wo die Geschichte bis auf die Zeit geführt ist, wo Roms Macht culminirt. Hieran knüpft die neue Weissagung an, nimmt aus dem elften Buche die Zeit der Alleinherrschaft Augusts, den sie nun erst akrostichisch bezeichnet, wieder auf, und schliesst daran die prophetische Geschichte Roms unter den Kaisern an.

Hier wird V. 12 ff. die Zeit, wo Augustus erscheint, in Übereinstimmung mit Buch 11. V. 273. nach der von mir dort vermutheten Leseart so bestimmt: *καὶ μετὰ τὰς ἐτάρων*[1]) *ἑκαντοντάδας ἕξ — καὶ δύο τὰς δεκάδας.* V. 30 ff. wird die Sternerscheinung und die Geburt Christi erwähnt, aber als ein Zeichen, dass die Macht Roms nach Gottes Willen noch wachsen werde. Die Kaiserreihe wird hierauf bis auf Alexander Severus fortgeführt. Die Reihe ist nicht vollständig in dem heutigen Text. Der Verf. springt unmittelbar von Septimius Severus zu Alexander Severus über. Man erkennt auch durch den vielfach verstümmelten Text hindurch, dass der Verf. den Persischen Feldzug des Kaisers, seine schleunige Rückkehr nach dem Abendlande und seinen Tod 235. erzählt. Der Schluss ist völlig verstümmelt. Nachdem V. 290 f. gesagt ist, dass in dem allgemeinen Tumult und Verderben nur die echten Gottesverehrer Ruhe und Erquickung haben werden, schliesst das Buch mit der gewöhnlichen Bitte der Sibylle um Ruhe und einen freudigeren Gesang.

Vor dem Jahre 235. ist das sibyllinische Stück auf keinen Fall geschrieben. Ob die sibyllinische Geschichte in einem neuen Gesang weiter fortgeführt werden soll, ist nicht klar. Dass der Verf. ein Christ ist, ergiebt sich aus V. 30 ff. Er bezeichnet Christum als *κρύφιος λόγος ὑψίστοιο*, der in Menschenähnlichkeit erschienen sey. Aber von einem besonderen Interesse an der Christlichen Kirche, ihren Leiden und Verfolgungen ist nirgends eine Spur. Das Ganze macht den Eindruck einer in sibyllinischer Form dargestellten Römischen Kaisergeschichte. Das Buch hat Ähnlichkeit mit dem Anfange des fünften in unserer Sammlung; aber es erscheint als eine abgeschwächte Nachbildung und Fortsetzung desselben, welches die Kaiserreihe nur bis Hadrian fortführt.

1) Ist vielleicht *ἐτέων* (*ἔταων*?) zu lesen?

Das dreyzehnte Buch erzählt in sibyllinischer Weise die Kriege, Zerstörungen, Blutvergiessen, besonders die Morgenländischen im Röm. Reiche bis auf die akrostichisch bezeichneten Kaiser Valerian und Gallien in der zweyten Hälfte des 3ten Jahrh. Mit welchem Röm. Kaiser die Reihe anhebt, ist nicht zu errathen. Ob der Verf. da anknüpft, wo Buch 12. geendigt? Merkwürdig ist, dass V. 67 ff. Bostra besonders wegen ihres mathematischen Ruhmes gepriesen wird. Das Christliche apokalyptische Element fehlt gänzlich. Das vierzehnte Buch beginnt mit einer Ermahnung an die herrsch- u. habsüchtigen und kriegslustigen Könige, ihrer Sterblichkeit und der göttlichen Strafe eingedenk zu seyn. Hierauf wird die Römische Kaiser- und Kriegsgeschichte beschrieben, von einem Kaiser an, dessen Name viersylbig ist und mit dem Zahlzeichen der Eins, also mit A. anfängt, nach welchem zwey über Rom herrschen, deren Namen mit M. anfängt. Unter diesen ist Frieden und Recht in der Welt. Welche Kaiser sind hier gemeint? Im Folgenden wird offenbar die Zeit der wechselnden Vielherrschaft und Einherrschaft beschrieben. Nur V. 245. wird Victorinus gegen Ende des 3ten Jahrhunderts erkennbar. Hieran schliesst sich eine Androhung des göttlichen Strafgerichts über das endlose Verderben. Nicht eher werde Ruhe für Rom eintreten, als bis *τὸ κρατοῦν ἀπολῆται*, dann werde der letzte Lateinische Fürst regieren, V. 275 f. Die Römische Geschichte schliesst hier mit einem in dem verdorbenen Texte zusammenhangslosen und mir unverständlichen Verse: *ἔσται γὰρ γνωστὴ οἱ ἐπεὶ θεὸς αὐτὸς ἀνάσσει.* Ist hier eine apokalyptische Spur? Der Verf. wendet sich darauf V. 280. nach dem lieben (*γαίη φίλη*) Ägyptenland, besonders Alexandrien, und weissagt dieser Stadt ihr *τέλος πολύμοχθον*. Hier wird V. 299. Gott, der das Zorngericht hält, der *τρὶς ὕψιστος* genannt. Am Schlusse wird eine Zeit geweis-

sagt, wo die Stadt (Alexandrien?) in Friede, Gerechtigkeit, Einigkeit und Allgemeinsamkeit der Dinge werde bewohnt werden, wo von der Erde alle κακίη verschwinden, und ein reines Volk die ganze Erde beherrschen werde auf immer mit wackeren Eltern ἅμ' ἰφθίμοισι τοκεῦσιν.

Die sibyllinische Form tritt in diesem Buche ganz zurück. Es scheint, wenn der Abschnitt V. 280 ff. ursprünglich zum Ganzen gehört hat, ein Alexandrinisches Product zu seyn, aber ob aus dem Ende des dritten Jahrhunderts, oder aus einer späteren Zeit, weiss ich nicht zu sagen, da es bey den für mich wenigstens meist räthselhaften Anspielungen und der grossen Verdorbenheit des Textes an allen sicheren Grundlagen für eine genauere Zeitbestimmung fehlt. Auf jeden Fall gehört das Buch einer Zeit an, wo die sibyllinische Production auf dem Gebiete der Christlichen Apokalyptik alle Ursprünglichkeit verloren hatte und in so genannte Centonen ausgeartet war.

§. 16.

Die Himmelfahrt und die Vision des Propheten Jesaias, Ἀναβατικόν, Ὅρασις Ἡσαΐου.

Eine eigenthümliche und zum Theil räthselhafte Erscheinung der Christlichen Apokalyptik ist die der Jüdischen Litteraturform angehörige Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias, von der wir leider auch das Griechische Original nicht mehr besitzen.

1. Die Geschichte dieser Schrift betreffend, so ist ungewiss, ob Justin der M., indem er [1]) von dem Sägetod des Propheten Jesaias überhaupt spricht, diess aus unserer Schrift oder der Jüdischen Tradition, welche schon Hebr. 11, 37. angedeutet und gewiss viel älter ist, als unsere Schrift, entnommen hat. Tertullian

1) Dial. c. Tryph. c. 120. p. 349 B. ed. Par.

könnte unsere Schrift gekannt haben. Denn indem er sagt, dass der Prophet geduldig noch im Sterben von dem Herrn gesprochen habe [1]), scheint er der bestimmteren Tradition der Ascensio 5, 14. zu folgen. Aber er nennt keine schriftliche Auctorität. Erst bey Origenes finden wir eine bestimmtere Anzeige von unserer Schrift. In seinen Homilien über den Jesaias spricht er von dem Märtyrertode des Propheten, und sagt, dass derselbe nach einer wahrscheinlichen Jüdischen Tradition zersägt worden sey, weil er gesagt habe, er habe Gott geschauet, dessen Antlitz doch kein Sterblicher sehen könne ohne zu sterben [2]). Die Beziehung auf die Ascensio Jesaiae (nach der Äthiop. Übersetz.) 3, 8. 9. vergl. 5, 14. ist hier augenscheinlich. Origenes folgt offenbar einer schriftlichen Tradition, aber er giebt ihr keinen bestimmten Namen. In andern Stellen [3]), wo er die Sage von dem Märtyrertode des Propheten erwähnt, bezieht er sich ausdrücklich auf eine apokryphische Schrift, von der er aber (in dem Briefe an den Africanus) sagt, dass die Juden sie wahrscheinlich verfälscht, *λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας* eingeschaltet und sie dadurch ganz unglaubwürdig gemacht hätten. Die apostolischen Constitutionen verwerfen neben mehreren Pseudepigraphen auch ein Pseudepigraphum des Jesaias [4]), nach Coteliers Vermuthung wahrscheinlich unser *ἀναβατικόν*. Erst Epiphanius nennt die Schrift bestimmt das *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*. Er sagt, dass sich derselben die Secten der Archontiker und der Hierakiten bedienten, jene (im 3ten Jahrh.) zur Rechtfertigung ihrer Lehre von den sieben Himmeln und deren Archonten, diese (bald nach Origenes entstanden)

1) De patient. 14.
2) Homil. 1. in Esaiam §. 5.
3) Epist. ad Afric. c. 9. ed. de la Rue Tom. 1. p. 19. 20. Vgl. Comment. (Lat.) in Matth. XXIII, 34. und XIII, 57.
4) Lib. 6, 16.

zur Bestätigung ihrer häretischen Vorstellung von Melchisedek, als dem heiligen Geiste [1]). Unter demselben Namen (ascensio) kennt die apokryphische Schrift Hieronymus in seinem Commentar zu Jes. 64, 4. [2]). Er stellt sie mit der apocalypsis Heliae zusammen und bemerkt, dass sie bey einer gnostischen Secte in Lusitanien und Spanien (den Priscillianisten) in Gebrauch gewesen. Ambrosius führt als Tradition an, dass der Prophet unter Manasse im Gefängniss gesessen und hier vom Teufel versucht worden sey, sein Gotteswort zu verleugnen [3]). Diess entspricht der Ascensio 5, 4. 8. Aber er nennt die Schrift nicht, folgte also vielleicht nur der Tradition aus ihr. Der anonyme Vf. des opus imperfectum in Matth. unter den Werken des Chrysostomus, ein Mann aus dem fünften Jahrhundert, erzählt [4]), dass der König Hiskias, als er zu sterben gedachte, in Gegenwart des Propheten Jesaias seinem Sohne Manasse seine letzten Befehle und Ermahnungen gegeben, der Prophet aber vorhergesagt habe, Manasse werde nicht darnach thun und er selber durch seine Hand sterben u. s. w. Unstreitig ist diess aus unserer Schrift 1, 1—13. genommen, aber der Verf. nennt seine Quelle nicht. Bis zum elften Jahrhundert haben wir von dem Daseyn und Gebrauch unserer Schrift keine Kunde. Die katholischen Väter verlernen ihren Gebrauch je länger je mehr. Euthymius Zigabenus leitet in seinem *Ἔλεγχος — τῆς — αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μεσσαλιανῶν* [5]) den Irrthum dieser Secte in der Trinitätslehre aus dem Gebrauche des, wie er sagt, abscheulichen pseudepigra-

1) Haeres. 40, 2. u. 67, 3. Hier theilt Epiph. auch ein Fragment aus der Schrift mit.

2) Vgl. des Hieronym. Praef. in Pentateuchum.

3) Comment. in Psalm. 118. Opp. ed. Bened. 1. p. 1124. Fertur prophetae cuidam, et plerique, quod Esaiae — —

4) Homil. 1.

5) S. Tollii Itiner. Italic. p. 106 sqq.

phischen Buches *Ἡσαΐου ὅρασις* ab [1]). Niemand wird, wer die unten angegebene Stelle näher betrachtet, zweifeln, dass die Messalianische *ὅρασις* nichts anders war, als das *ἀναβατικὸν* der Archontiker und Hierakiten bey Epiphanius. Die Schrift hatte sich offenbar wegen ihres gnostischen Inhalts unter den gnostischen Secten beliebt und einheimisch gemacht und erhalten. Auch die Katharer des Abendlandes gebrauchten sie, offenbar in einer Lat. Übersetz. [2]). Unter den Katholischen pflanzt sich zunächst nur die Notiz von der *ὅρασις Ἡσαΐου* als einer apokryphischen Schrift in den Katalogen kanonischer und apokryphischer Bücher fort [3]). Im Anfange des 16ten Jahrh. aber erscheint, wie zuerst Sixtus Senensis Ende des 16ten Jahrh. in seiner Bibl. Sancta lib. 2. p. 59. Ed. 3. etwas ungenau berichtet, zu Venedig gedruckt die Visio admirabilis Esaiae prophetae in raptu mentis, quae divinae trinitatis arcana et

1) Die Stelle a. a. O. p. 117. lautet so: *Ἀναθεματισμὸς* IV.: *Τοῖς λέγουσι, πλὴν τῆς ἁγίας καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος, ἤγουν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ σαρκωθέντος λόγου, καὶ υἱοῦ τ. θεοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος, ἑτέραν τινὰ εἶναι τριάδα ἢ καὶ ὑπερκειμένην ἐξουσίαν, τὴν τῷ ὑπερτάτῳ τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν ἐπικαθημένην, κατὰ τὴν βδελυρὰν καὶ ψευδεπίγραφον παρ᾽ αὐτοῖς τοῦ Ἡσαΐου ὅρασιν, ἀνάθεμα!*

2) S. P. Moneta adv. Catharos et Waldenses Ed. Ricchinius p. 218. Esaiae dicunt esse quendam libellum, in quo habetur, quod spiritus Esaiae raptus a corpore usque ad septimum caelum ductus est, in quo vidit et audivit quaedam arcana, quibus vehementissime innituntur. — Absit autem, quod ille liber unquam fuerit Isaiae; sed eorum peccatis exigentibus, sicut in aliis spiritibus erroris intendunt, ita est in illo libello.

3) So in dem Katalog, den Cotelier in einem Codex der Pariser Bibliothek No. 1789 hinter den quaestiones et responsiones des Anastasius fand, PP. apost. ed. Cleric. Tom. 1. p. 197. u. 349. Es ist wohl ein Missverständniss, wenn Dr. Gesenius sagt: Cotelier habe auf der Pariser Bibl. ein Ms. unter dem Titel der *ὅρασις Ἡ.* gefunden. S. auch den mehrerwähnten Katalog in dem Codex der Bibl. Seguiriana bey Montfaucon. Aber der Katalog in der Synops. script. sacr. und bey Nikephorus kennen und nennen unsere Schrift nicht.

lapsi generis humani redemptionem continet. Unstreitig die Lat. Übersetzung der ὅρασις. Aber der alte Druck, zunächst wohl nur von der klösterlichen Mystik und Legendenlust des 16ten Jahrh. beachtet, bleibt in den Bibliotheken, wohin er sich geflüchtet hatte, so verborgen, dass er in der neueren Zeit, als die gelehrte Theologie darnach fragte, für verloren gehalten wurde, bis Dr. Gieseler zuerst auf die vollständigere Notiz darüber bey Panzer in den annales typogr. Vol. 8. p. 473. [1]) aufmerksam machte, sodann aber durch geschickte und glückliche Nachfragen zu der Kunde gelangte, dass ein Exemplar des alten Druckes auf der Münchener, ein anderes auf der Königl. Bibliothek zu Kopenhagen vorhanden sey [2]).

Unterdessen hatte R. Laurence das Glück, die Äthiopische Übersetzung der ganzen Schrift unter dem Namen des ἀναβατικόν, wovon die ὅρασις ein Theil ist, in einem zufällig erworbenen Manuscript zu entdecken. Er machte sie bekannt in der Schrift: Ascensio Isaiae vatis, opusculum pseudepigraphum multis abhinc seculis ut videtur deperditum, nunc autem apud Aethiopas compertum et cum versione latina, anglicanaque publici juris factum. Oxoniae 1819. 8. Die Identität des Buches mit dem von Origenes, Epiphanius, und dem opus imperf. in Matth. erwähnten und gebrauchten wurde alsobald von Laurence nachgewiesen und allgemein anerkannt. Die Entdeckung des Engländers wurde in Deutschland zuerst von Dr. Gesenius in seinem Commentar

1) Nicht allein, sondern unter mehreren Schriften ähnlicher Art erschien die Visio zu Venedig 1522. 8. Voran stehen: Liber gratiae spiritualis revelationum b. Mechthildis virginis. Evangelium b. Nicodemi de passione Christi ac descensione ejus ad inferos. Epistola Lentuli ad Rom. de persona et effigie et moribus Christi. Dann folgt die Visio Isaiae prophetae trinitatis arcana et redemptionem generis humani manifestans.

2) Theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 1. p. 139 ff.

zum Jesaia [1]) benutzt, und mit Deutscher Gelehrsamkeit durchforscht. Darnach aber theilte A. Mai in seiner Nova collectio scriptorum veterum e Vaticc. Codd. Romae 1828. 4. P. II. p. 238 sqq. als Anhang zu den Sermonum Arianorum fragmenta antiquissima, No. 20 und 21. zwey Fragmente mit, die er, ungewiss, welcher Schrift sie angehören, nur allgemein als fragm. antiqua ex libris, ut videtur, apocryphis V. T. bezeichnete. Es ist das Verdienst des seligen Niebuhr, dieselben sogleich als fragm. des *ἀναβατικὸν* und der *ὅρασις Ἠσαΐου* erkannt, und dadurch Dr. Nitzsch zu einer genaueren Untersuchung [2]) veranlasst zu haben, worin die Vermuthung Niebuhrs bestätigt, jene Fragmente mit der im Wesentlichen entsprechenden Äth. Übersetzung Cap. 2, 14—3, 12. und Cap. 7, 1—19. verglichen, emendirt und erläutert werden. Späterhin gelang es auch Dr. Engelhardt in Erlangen, der von Dr. Gieseler um genauere Nachforschung in München war gebeten worden, den von Sixtus Senensis und Panzer bezeichneten Venetian. Druck der Latein. Visio admirab. u. s. w. in der Münchener Bibliothek aufzuspüren. Dr. Gieseler hat dann nach Abschriften des Münchener und des übereinstimmenden Kopenhagener Exemplars die Lat. Übersetzung herausgegeben [3]).

Leider ist das Griechische Original des Apokryphums, bis auf ein kleines Fragment bey Epiphanius [4]), verloren, und wir müssen uns mit der Äthiopischen und der Venetian. Latein. Übersetz. begnügen. Beyde sind erweislich aus dem Griechischen Texte gemacht, jene un-

1) Commentar zu Jesaias Bd. 1. S. 45 ff.
2) Nachweisung zweyer Bruchstücke einer alten Lat. Übersetz. des *ἀναβατικὸν Ἠσαΐου* u. s. w. in den theol. Studien und Kritiken 1830. Heft 2. S. 209 ff. Vgl. G. G. A. 1830. S. 910 ff.
3) Vetus translatio latina Visionis Jesaiae, libri V. T. apocryphi, edita atque praefatione et notis illustrata, in dem Göttinger Pfingstprogramm v. J. 1832. 4.
4) Haer. 67. c. 3.

streitig früher, diese später, vielleicht erst im zwölften oder dreyzehnten Jahrhundert, als die Orient. Messalianer oder Bogomilen in Verkehr mit den Abendl. Katharern, diesen auch ihre apokryphischen Schriften mittheilten. Auch ist dieselbe im mittelalterlichen Latein mit geringer Kenntniss des Griech. verfasst. Die Lat. Übersetzung hat bloss die Visio, während die Äthiopische vor derselben noch ein Martyrium Cap. 1—5. des Propheten hat. Der Visio eignet vorzugsweise der Name des ἀναβατικόν. Aber die Äthiop. Übersetzung verbindet beyde Stücke zu einem Ganzen, überschreibt jedoch das martyrium besonders als Ergata Isaijas nabi, d. h. ascensio Jes. vat. und die Visio wieder besonders, aber als Visio. Vergleichen wir beyde Texte mit einander, so ergiebt sich, dass die Äthiop. Übersetzung, ihre Orientalischen Erweiterungen und Ausschmückungen abgerechnet, auch in der gemeinsamen Visio, einen vollständigeren Griech. Text gehabt hat, als die Latein. Aber gegen den Schluss, dass der Griech. Text des Äthiopiers der jüngere sey, bemerkt Dr. Gieseler [1]) mit Recht, dass, während die Lat. Übersetz. c. 11, 34. den alttest. Schriftsatz in dem Citat 1 Kor. 2, 9., — welchen Hieronymus, zwar nicht, wie manche zu seiner Zeit, für ein Citat aus unserem Apokryphum hielt, (er meint, Paulus habe aus Jes. 64, 4. ungenau, bloss ad sensum, citirt), aber darin fand, — im Text hat, die Äth. ihn nicht kennt. Hieronymus las ihn schon in seinem Texte. Aber die Äth. Übers., obgleich sie erst zur Zeit des Hieronymus, wenn nicht später, verfasst zu seyn scheint, folgte unstreitig einem älteren Griech. Exemplar, worin der Spruch noch nicht eingeschaltet war. Auch hatte dieser Text noch die apokryph. Sage, dass Christus nach seiner Auferstehung 18 Monate auf Erden gewandelt, während der Gr. Text der Lat. Übersetzung die-

1) S. a. a. O. p. 7. 8.

selbe schon ausgeschieden hatte. — Was das Verhältniss der Fragmente der Lat. Übersetzung bey Mai zur Venetianischen betrifft, so verräth das Fragm. 21. aus der Visio, verglichen mit der entsprechenden Stelle der Venet. Übersetz., theilweise einen anderen, auch wohl kürzeren Griech. Text, und bey aller Corruption der Handschrift einen etwas geschickteren Übersetzer. Dieselben können also wohl einer älteren Übers. angehören. Die Hauptsache aber ist, dass diese Übersetz., wie die Äthiopische, aus einem Griech. Texte gemacht ist, welcher das Martyrium enthielt. Denn das erste fragm. 20. entspricht der Äth. Übersetz. 2, 14—3, 12. Auch hier zeigt sich eine Differenz des zum Grunde liegenden Griech. Textes [1]).

2. Den Inhalt der Schrift stellen wir nach der Äthiop. Übersetzung dar, wobey wir die bedeutenderen Abweichungen der Lat. in der Visio von Cap. 6. an kurz bemerken werden, mit Hinweisung auf die Zusammenstellung des Venetianischen Textes mit dem Maischen Fragmententexte und dem Hierakitischen Griech. Fragment bey Epiphanius, und die Vergleichungen mit der Äthiop. Übersetzung in dem angeführten Programm von Dr. Gieseler.

Im 26sten Jahre seiner Regierung ruft der König von Juda Hiskia seinen einzigen Sohn Manasse, um ihm in Gegenwart des Propheten Jesaias und dessen Sohnes Josheb (vgl. Jes. 7, 3. Ἰασούβ) zu übergeben die Worte der Gerechtigkeit von dem ewigen Gerichte, von dem Glauben an den Geliebten [2]) (dilectus, den Messias) zu übergeben. Er übergiebt ihm somit die heil. Schriften, welche Jesaias und andere Propheten ihm gegeben

1) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 217 ff.
2) So wird der Messias im Buche Henoch, auch in den Testamenten der 12 Patriarch. genannt. Diese Bezeichnung des Messias stammt aus Jes. 42, 1. vgl. Matth. 12, 18. 3, 17. u. a., besonders Eph. 1, 7. (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) und Kol. 1, 13.

hatten zur Abschrift [1]) und zur Bewahrung, und welche von dem Gericht der Engel und dieser Welt Untergang, dem Kleide der Heiligen (vgl. Apok. 3, 4. 6, 11.) und ihrem Ausgange (aus dem Leben) und ihrer Verwandlung, von der Hinauswerfung [2]) und dem Aufsteigen (ascensus) des Geliebten (in den Himmel) handeln. Im 20sten Jahre nemlich der Regierung des Hiskia hatte Jesaias (ea vaticinia) die Messianische Zukunft geschauet, die Weissagung seinem Sohne Josheb erzählt, und niedergeschrieben dem Könige übergeben. (Diess Gesicht wird 3, 13 ff. erzählt.) Jesaias aber verkündigt dem Könige in Gegenwart des Manasse und Anderer, dass alles Ermahnen und Belehren an seinem Sohne Manasse vergeblich seyn werde. Samael Malkira werde dem Manasse dienen nach seinen Gelüsten, und so Beliar [3]), der Böse, (Berial im Äthiop.) sich des Manasse bemächtigen; dieser und viele andere würden Schüler des Satans werden, von ihm, dem Propheten und vom heil.

1) Diess hat vielleicht Beziehung auf Proverb. 25, 1, wo von den Männern des Hiskias die Rede ist, welche die Sprüche Salomonis zusammengetragen oder ausgeschrieben haben (ἐξεγράψαντο LXX). Vergl. Bertheau, die Sprüche Salomo's. Einleit. S. XIV.

2) Laur. übersetzt expulsio. Ist damit die προβολή des Logos, also sein descensus vom Himmel gemeint? Irenäus hat dafür aber immer prolatio. — 2, 5. ist von der expulsio sanctorum die Rede. Also scheint hier auch gemeint zu seyn die Verwerfung, Ausstossung des Geliebten aus seinem Volke bey der Kreuzigung. Entscheidend dafür ist 3, 13., wo der descensus dilecti und seine rejectio unterschieden und diese mit dem cruciatus zusammengestellt wird.

3) Samael Malkira, (der Beyname vielleicht als Gegensatz von Melchisedek, König des Bösen (מלכירעה) zu erklären), wird hier, vergl. 1, 4. 2, 1—3., mit Berial oder Belial identifizirt. So häufig auch sonst bey den Juden. Werden beyde unterschieden, so ist der Samael der Engel des Todes oder der böse Geist der Lüge und der Visionstäuschung, zugleich der Ankläger des Jüd. Volkes. S. Maji Synops. theol. Jud. p. 81. und Laurence Gener. Remarks p. 162 f. Berial wird 2, 4. benannt Matanbukus. Etymologisch ist mir nur erkennbar בוק, בוקה vacuum, inane. Aber Matan weiss ich nicht zu deuten.

Glauben abfallen, und der Prophet selber von Manasse hingerichtet, — zersägt werden. Hiskia darüber höchst betrübt will, damit so Schreckliches nicht geschehe, seinen Sohn tödten lassen; der Prophet aber verhindert es. Cap. 1, 1—13.

Als nach dem Tode des Hiskia Manasse zur Regierung kommt, beginnt auch sogleich die Herrschaft des Beliar und seiner Engel im Könige. Zauberey und götzendienerische Hurerey nehmen Überhand, die Frommen, die Heiligen werden vertrieben, und viel Böses geschieht, wie es *im Buche des Reiches Juda und Jerusalem* [1]) (vergl. 2 KK. 21, 17. u. 20, 20.) erzählt wird. Auch Jesaias flieht zunächst nach Bethlehem Juda, von da auf einen Berg; mit ihm die Propheten Micha, Joel, Habakuk, der Greis Ananias, der Sohn des Propheten und viele, welche glauben, dass die Gläubigen gen Himmel fahren werden. Sie führen hier 2 Jahre lang ein einsiedlerisches, ascetisches Leben, 2, 1—11. Da tritt aber in der Bergwüste von Bethlehem (in campo) der falsche Prophet Belkira [2]), ein Samaritaner, aus der Nachkommenschaft des Zedechias, des Sohnes Canaan, des falschen Propheten, der in Bethlehem wohnte [3]), auf, und verklagt den Jesaias und die übrigen Propheten, weil sie gegen Jerusalem, gegen Juda und Israel und gegen den König Böses geweissagt, namentlich aber Jesaias Jerusalem Sodom und Gomorrha gescholten und gesagt habe, er sehe mehr, als Moses, er habe Gott gesehen, und lebe noch. Auf diese Anklage des Belkira, dass der Prophet sich über Moses und sein Gesetz

1) 2 Chron. 32, 32. wird das Buch das B. der KK. von Juda und Israel genannt. Ist also vielleicht hier statt Jerusalem Israel zu lesen?

2) Über die Etymologie von Belkira s. *Gesenius* zu *Nitzsch* Abhandl. a. a. O. S. 244. Nach Gesenius hiesse der Name בלקריה so viel als dominus orbis, der Weltfürst.

3) Hier wird die Geschichte des Belkira eingeschaltet. Sie ist eine mythische Verwirrung des biblischen Geschichtsstoffes.

erhebe, lässt Manasse den Jesaias ergreifen, 2, 12—3, 12. Das alles aber hat seinen Grund darin, dass Berial, der Satan, der den Manasse und seine Räthe und Volksobersten beherrscht, dem Jesaias zürnt wegen seines dem Hiskia mitgetheilten Gesichts und seiner Enthüllung des Samael. Das Gesicht wird nun selbst erzählt, zum Theil, von 3, 14. an mit den Worten des Jesaias. Es enthält die Weissagung von Christo, dem Geliebten. Dieser, sagt der Prophet, werde aus dem siebenten Himmel herniedersteigen, Menschengestalt annehmen, 12 Lehrjünger sammeln, aber von dem Volke Israel verworfen werden. Er werde am Tage vor dem Sabbath mit Schächern unter grossem Anstoss seiner zwölf Jünger gekreuzigt und begraben werden. Man werde das Grab bewachen, aber am 3ten Tage werde der Erzengel Michael, begleitet vom Engel der Christlichen Kirche, (welche im Himmel seyn werde ultimis diebus,) und dem Engel des heil. Geistes, niedersteigen und das Grab Christi öffnen. Der Geliebte werde auf den Schultern der Seraphim in den 7ten Himmel zurückkehren, seine 12 Apostel senden, aller Welt seine Auferstehung und seinen heilsamen Kreuzestod zu verkündigen. Viele von seinen Gläubigen werden dann weissagen und Wunder thun; aber man werde sich darnach von der reinen Lehre der Apostel entfernen und über seine Wiederkunft streiten; blinder Eifer, Weltsinn, grosses Sittenverderbniss werde in seinen Gemeinden und unter deren Hirten überhand nehmen, der heil. Geist von vielen weichen, die alten Weissagungen vor Jesaias und die Gesichte des Jesaias selbst verachtet werden und der Geist der Lüge und der Eitelkeit und Wollust herrschen 3, 31. Dann [1]) wird Berial, der Fürst dieser

1) 4, 1. heisst es: Haec oder nunc igitur, o Ezekias et Josheb, mi fili, eorum, quos isti dies vocaverint, erit aetas. Die Anrede an den Ezekias zeigt, dass von 3, 14. an die frühere Vision des Propheten, welche er dem Hiskia mitgetheilt, ein-

Welt, herniedersteigen aus seinem Firmamente in der Gestalt eines gottlosen, muttermörderischen Königes (Nero). Die heilige Gemeinde wird in seine Hand gegeben werden; er wird alles verkehren und alles thun, was er will. Man wird ihm opfern und dienen, ihn Gott nennen; alles wird voll seyn seiner Wunder und Zeichen; sein Bild wird man aufrichten in allen Städten, und seine Herrschaft dauern 3 Jahre 7 Monate und 27 Tage. Dann aber nach 332 [1]) Tagen wird der Herr aus dem 7ten Himmel kommen, begleitet von seinen Engeln, Mächten und Heiligen, und den Satan und seine Engel

geschoben ist. Der Sinn der dunklen Worte soll wohl seyn: Das wird die Zeitperiode des Verderbens seyn am Ende der Tage. Darnach wird, wenn das Verderben seine Spitze erreicht hat, der Antichrist kommen.

1) Ich vermuthe, dass diese Zahl in der Äth. Übersetzung falsch ist, und 1332 heissen muss. Es soll offenbar seyn die Tageszahl der 3 Jahre 7 Monate (der Monat in Bausch und Bogen zu 30 Tagen) und 27 Tage. Die Stelle ist der Danielischen 12, 12. nachgebildet, aber um 3 Tage different, denn Daniel hat die Zahl von 1335 Tagen. Diese Differenz befremdet. Die Danielische Zahl kommt aber richtig heraus, wenn man die Jahre und Monate nach dem Julianischen Kalender rechnet. Und so glaube ich auch, dass 1335 Tage, wie bey Daniel, zu lesen ist. Wird die Leseart nicht geändert, so ist die Doppelzahl unerklärlich, man müsste denn annehmen, dass der Verf. wirklich zwey verschiedene Zeitbestimmungen geben wolle, die erste für die Dauer der Neronischen Herrschaft, die zweyte, die 332 Tage für die Zeit zwischen dem Ende der Neron. Herrschaft und der Wiederkunft Christi. Wirklich nimmt auch Laurence, Gener. Rem. p. 156 ff., an, dass die 3 J. 7 M. u. 27 Tage von dem Neronischen Brande 19 Jun. 64. bis zum Todestage Neros 9 Jun. 68. zu rechnen seyen, wobey er ein Schaltjahr und lunarische Monate voraussetzt. Er meint dann weiter, der Verf. habe die 332 von Neros Tode an gerechnet und in dieser Zeit seine Weissagung geschrieben, also etwa im Anf. d. J. 69. Allein die apokalypt. Fabel von Nero setzt den vermeintlichen Tod des Tyrannen voraus und datirt seine antichristliche Herrschaft von seiner Rückkehr aus dem Orient. Da der Verf. sich 4, 22. für seine Weissagung auf die alttestam., namentlich auch auf die Danielische beruft, so ist auch wahrscheinlich, dass er der apokalypt. Chronologie Daniels folgt und die 1335 Tage desselben nach dem Jul. Kalender zu 3 J. 7 M. und 27 Tagen berechnet hat.

in die Gehenna werfen, und den lebenden Frommen Ruhe und Erquickung geben. Darauf werden die Frommen verwandelt werden. Himmel und Erde, wo Berial erschienen und sich kund gethan hat, werden vergehen vor dem Zornworte des Geliebten, die Todten stehen auf, das Gericht wird gehalten und die Gottlosen vergehen vor dem Feuer des Geliebten. Die Rede des Jesaias schliesst mit der Berufung auf seine übrigen Visionen (namentlich in der Visio Babylonis Jes. 15. nach d. LXX. und in dem Buche publicorum vaticiniorum) und die Weissagungen von Christo, namentlich von der Höllenfahrt desselben [1]), in alttest. Büchern, uns bekannten u. unbekannten [2]), 3, 13—4, 22. Beliar und Manasse sind über diese Weissagung und Gesichte erzürnt, die falschen Propheten spotten und sind voll Hohnlachens. Jesaias wird zum Tode durch die Säge verurtheilt. Beliar versucht vergebens ihn zum Widerruf zu bewegen. Er stirbt den Martyrtod geduldig und ohne Geschrey im Gespräch mit dem heil. Geiste 6, 1—16.

Mit Cap. 6, 1. beginnt ein anderer Aufsatz mit der Überschrift: Vision, welche Jesaias, der Sohn des Amos im 20sten Jahre der Regierung des Hiskia, des Königes von Juda, hatte. Diese Vision ist wesentlich dieselbe mit der C. 3, 13 ff. beschriebenen, aber anders concipirt und componirt.

Jesaias, heisst es, kommt aus Galiläa (nach dem Lat. Text aus Galgalha, was wohl nur Corruption von Galiläa ist,) nach Jerusalem zum Könige Hiskia. Der König sitzt auf seinem Throne, umgeben von seinem Hofstaate und von 30 Propheten und den Söhnen (Schülern) dieser Propheten, die ringsher gekommen waren,

1) Diese soll stehen in sectione, in qua dicit Dominus: En filius meus sapientia erit praeditus, d. i. Jes. 52, 13. nach d. LXX.

2) Siehe über diese Berufung auf die Messianischen Weissagungen in alttest. Büchern überhaupt die gelehrten Bemerkungen von Dr. Nitzsch a. a. O. S. 228 ff.

den Propheten zu begrüssen und zu hören. Während dieser nun zu dem Könige über den Glauben und die Gerechtigkeit redet, hört man die Pforte des Himmels sich öffnen und die Stimme des Geistes. Da fällt alles nieder, betet an den höchsten Gott und den Heiligen, der oben sitzt, und den der in den Heiligen bleibt, also die Trinität, und preist Gott, dass er dem menschl. Geschlecht die Offenbarung des Himmels gegeben hat. Der Geist kommt aber herab auf den Jesaias, welcher durch den heil. Geist redet. Während alle ihn schweigend hören, hat der Prophet eine Ekstase, worin er mit offenen Augen nichts von dem sieht, was ihn umgiebt. Sein Mund schweigt und er athmet nur. Ein Engel aus dem siebenten Himmel von nie gesehenem Glanze ist zu ihm gesendet; das Gesicht ist aus einer höheren Welt [1]). Darauf aber, nachdem er wieder zu sich gekommen, erzählt Jesaias sein Gesicht dem Könige und seinem Sohne und den übrigen Propheten, nachdem ein Theil des Hofes, der unempfängliche, entfernt worden ist. Seine Erzählung ist Cap. 7, 1 ff. diese: Jener Engel, der seinen Namen nicht nennt, führt den Seher zuerst in das Firmament, das der Erde ähnlich ist, wo man den Samael (den Satan) und seine Mächte sieht, alle in grossem tödtlichen Streit mit einander. Der Engel erklärt, dass dieser Streit, der von Anbeginn der Welt an gewesen, fortdauern werde, bis der komme, den der Prophet sehen, der Messias, welcher den Streit vernichten werde. Darauf wird Jesaias von dem Engel in den e r s t e n Himmel geführt, wo er in der Mitte einen Thron [2])

1) Der Lat. Text erzählt kürzer. Auch hat er 6, 16. nicht wie der Äthiopische Ezechiae et Josheb filio suo, sondern Ez. et filio ejus Nasoni, was wahrscheinlich eine Corruption des Namens Manasse ist, s. Dr. G i e s e l e r zu d. St. Ist die Corruption vielleicht dadurch entstanden, dass der Lat. an den Namen Mnason dachte? Oder dachte er an den Enkel des Hiskia A m o n und corrumpirte diesen Namen?

2) Nach der Lat. Übersetz. sitzt ein Engel auf dem Throne, was in der Äth. nicht bestimmt gesagt wird.

sieht und rechts und links um denselben Engel; die ersteren glänzender, als die letzteren; beyde Schaaren von Engeln singen den Lobgesang zur Ehre der Glorie des siebenten Himmels, aber die zur Linken singen nach denen zur Rechten und ihre Stimme ist eine andere. Darauf wird der Seher in den zweyten Himmel gehoben, dann in den dritten, welche von einander entfernt sind, so weit der erste Himmel von der Erde. Hier, im dritten Himmel, wird zwar noch die Erde erkannt, aber nicht mehr genannt wegen der irdischen Eitelkeit. Darauf steigt Jes. empor in den vierten, der von dem dritten entfernter ist, sodann in den fünften Himmel. Die Himmel werden immer glänzender. In jedem derselben ist in der Mitte ein Thron, auf welchem ein Engel sitzt, glänzender als die andern alle, zur Rechten und Linken von Engeln umgeben, von denen die letzteren den ersteren immer nachstehen. Schon im zweyten Himmel will der Prophet den, der hier auf dem Throne sitzt, den höchsten Engel dieses Himmels, anbeten, aber sein Führer verbietet es ihm 7, 21 ff.; nicht eher solle er anbeten, als bis er in den siebenten Himmel kommen werde, wo er überall erst die vollkommene Offenbarung empfangen könne.

Während 8, 1 ff. der Engel den Jesaias durch den Äther zu dem sechsten Himmel hinauf führt, belehrt er ihn über den Unterschied zwischen dem sechsten Himmel und den bisherigen, auch nennt er sich, da der Prophet ihn Herr nennt, seinen Genossen. Sie kommen in den sechsten Himmel, wo alles vollkommener ist. Hier ist schon kein Links und Rechts mehr unter den Engeln, kein Thron in der Mitte. Alle Bewohner sind einander gleich. Alle loben den Vater, den Sohn und heil. Geist; aber Stimmen und Lichtglanz sind anders, herrlicher, als in den bisherigen fünf Himmeln. Dem Propheten wird erlaubt in den Gesang mit einzustimmen. Da der Engel gesagt hatte 8, 11., dass Niemand, der

in das irdische Fleischesleben zurückkehren wolle, zu schauen vermöge, was er, dem bestimmt sey, zu Gott zu kommen (in Beziehung auf den bevorstehenden Tod), so wünscht der Prophet 8, 23 ff. nicht wieder zur sterblichen Welt, zur finstern Erde zurückzukehren. Aber sein Führer erklärt ihm, dass die Zeit seines Bleibens im Himmel noch nicht gekommen sey. Jesaias ist darüber betrübt. Aber der Engel tröstet ihn und führt ihn 9, 1 ff. durch den Äther zum siebenten Himmel. Eine Stimme verbietet dem Sterblichen, weiter zu steigen; es ist die Stimme des Vaters. Eine andere Stimme erbittet für ihn den Eingang in den Himmel; es ist die Stimme des Sohnes, dessen Namen Niemand, der noch im Fleische wandelt, verstehen kann. Der Prophet wird in den siebenten Himmel hinein geführt. Hier sieht er unzählige Engel [1]) und alle Heiligen von Adam an, verklärt, wie Engel, in himmlischen Gewändern, aber stehend und ohne Kronen. Als er befremdet fragt, warum jene Heiligen noch ohne Sitz und Krone seyen, 9, 11 ff., antwortet der Engel, zuvor müsse Christus in den letzten Tagen auf die Erde niedersteigen, Mensch werden, auf Anstiften des Satans von den Menschen, (oder nach der Lat. Übersetz. von dem Satan selbst), welche nicht wüssten, wer er sey, verfolgt, gekreuzigt werden, dem Engel des Todes sich entwinden, auferstehen am dritten Tage, dann noch 545 Tage auf der Erde verweilen und mit vielen Heiligen wieder zurückkehren in den siebenten Himmel; erst dann würden die Heiligen ihre Sitze und Kronen empfangen [2]). Darauf zeigt ein Engel des siebenten Him-

1) Nach dem Lat. Text 9, 23., erfährt der Seher, dass der unter allen hervorragende Engel Michael sey, deprecans semper pro humanitate et humilitate. Nach der Rabbinischen Theologie ist Michael princeps ille magnus bey Daniel 12. und 10, 22., auch der princeps misericordiae. s. R. Bechai Comment. in legem fol. 104 sqq.

2) Etwas anders lautet die Antwort in der Lat. Übersetz. 9, 21 ff.:

mels dem Seher die Bücher des Himmels, worin alle Thaten der Söhne Israels geschrieben sind. So ist also, ruft der Prophet, nichts von dem, was auf der Erde geschieht, hier verborgen. Auch sieht Jesaias viele himmlische Kleider, die denen bestimmt sind, welche an das Kreuz Christi [1]) glauben werden. Er sieht darauf Gott den Vater, den Sohn, oder den Herrn, der dem Vater gleich ist, und den Engel des heil. Geistes zur Linken des Herrn 9, 35 f. Der Seher ist von dem Glanze der Herrlichkeit verblendet. Der Sohn und der Geist sprechen mit ihm und machen ihn aufmerksam, was für einer grossen Gnade er gewürdigt sey, Gott zu schauen. Alles preist dann Gott, auch der Sohn, der Herr und der Engel des Geistes vereinigt [2]). Darauf hört der

Non receperunt modo, donec filius hic primum istos introducet thronos et coronas, quando erit in specie vestra, et princeps mundi illius extendet manum suam in filium Dei et occidet illum et suspendet illum in ligno et occidet nesciens, qui sit, et descendet in infernum et eum desertum ponet (Gieseler vermuthet im Gr. Orig. θήσει), et omnes visiones (Gies. φαντάσματα) inferni, et apprehendet principem mortis et depraedatum eum ponet et conteret omnes virtutes ejus et surget tertia die, habens quosdam justos secum et mittet suos praedicatores in universum orbem terrarum et ascendet in coelos; tunc recipient isti thronos suos et coronas. Die Höllenfahrt Christi ist in der Äth. Übersetz. nicht ausgedrückt, auch fehlt darin die Aussendung der Boten des Ev. in alle Welt. Dagegen weiss die Lat. Übers. nichts von den 545 Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt. Diese 545 Tage sind 1 Jahr zu 365 Tagen und 6 Monate zu 30 Tagen. Eben so lehrten die Valentinianer und die Ophiten, dass Jesus nach der Auferstehung noch 18 Monate auf Erden geblieben sey, s. Iren. adv. haer. I, 1. 5. und I, 34. gegen d. Ende. Ed. Grab. Die Lat. Übersetz. hat diess wohl ausgelassen, um orthodoxen Ohren weniger anstössig zu seyn.

1) Die Lat. Übersetzung hat: Istas coronas multi ammittent de illo mundo credentes verba illius, de quo locutus sum. Statt ammittent ist nach Dr. Gieseler zu lesen admittent (wie ammirari statt admirari in der mittelalt. Schreibweise). Dr. Gieseler vermuthet, dass im Gr. Orig. ἐφίενται gestanden, in der Bedeutung von consectantur, und dass der Lat. Übersetz. das Medium nicht verstanden und für ἀφιένται genommen habe.

2) Die Lat. Übersetz. sagt 9, 35 f. nicht, dass der Engel des

Seher 10, 1 ff. im siebenten Himmel den Vater nach dem nicht bloss hörbaren, sondern auch sichtbaren Lobgesang aller sechs Himmel zum Sohne sagen: Geh und steig hinab durch alle Himmel bis zum Firmament, bis zur Erde, bis zum Engel der Unterwelt; verwandle dich in jedem der fünf unteren Himmel [1]) in die Gestalt derer, die darin wohnen, dass sie dich in der Verhüllung als Herrn aller Himmel nicht erkennen; die Gestalt der Engel des Firmaments und der Hölle sollst du mit Vorsicht (oder gar nicht?) annehmen [2]). Dann aber,

Geistes zur Linken sitzt. Besonders bemerkenswerth ist, dass, wo die Äth. Übers. als Anbeter Gottes den Herrn und den Engel des Geistes nennt 9, 40., die Lat. diesen angelus specialis nennt, vgl. 11, 33. angelus mirabilis. Man könnte zunächst daran denken, angelus spiritualis oder spiritalis zu vermuthen. Indessen nimmt Dr. Gieseler angelus specialis mit Recht in Schutz. Es entspricht dem ἰδικὸς (εἰδικὸς im Gegensatz gegen γενικός, und hat den Sinn, dass der Engel des Geistes einzig in seiner Art ist, (qui solus classem quasi singularem constituit, wie Dr. Gies. sagt). Der Verf. denkt sich das πνεῦμα ἅγιον als absolutes πνεῦμα, während von den andern Engeln oder πνεύματα mehrere Classen und Arten angenommen werden, in denen jeder eine Vielheit von Individuen ist.

1) Die Lat. Übersetz. hat 10, 9. die oben angegebene Bestimmung nicht. Aber 10, 19. sagt auch sie, dass Christus bey seinem Herabsteigen in dem sechsten Himmel sich nicht verwandelt habe. Dieser Himmel nemlich ist schon der Ort der unmittelbaren Anschauung und Offenbarung des Göttlichen, wo keine Verhüllung und Verkennung Statt findet; er ist der unmittelbare Vorhof des siebenten. Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 239.

2) Die Äth. Übersetz. hat 10, 10. den Satz, den die Lat. auslässt: Et formae angelorum firmamenti cavens tibi met ipsi assimilaberis, et angelorum, qui apud inferos. Laurence übersetzt Englisch: carefully guarding thyself. Die Frage ist, ob der Verf. eine Verwandlung Christi in die Engelgestalt des Firmaments und der Hölle annimmt oder nicht? Laur. Lat. Übersetzung giebt den Sinn: mit Vorsicht. Sollte in der Stelle ein Verbot ausgedrückt werden, so musste es heissen: caveas — ne — Nach 7, 9 ff. ist das Firmament unter den sieben Himmeln der Ort der bösen Geister, so wie die inferi. Im Sitz des Bösen darf und kann das Göttliche keine entsprechende Gestalt annehmen. Hiernach könnte man glauben, der Verf. habe in jener Stelle das Verbot der Verwandlung ausdrücken wollen. Allein nach 10, 20 ff.

wenn du auf Erden wirst gestorben seyn, sollst du als Herr, aber ohne Verwandlung durch die Himmel zurückkehren und alle Welt soll dich als Herrn, der mir zur Rechten sitzt, anerkennen und anbeten. Jesaias sieht 10, 17 ff., wie diess geschieht, wie der Sohn auf Befehl des Vaters durch die Himmel und das Firmament, von dem fünften Himmel an in vielfacher Verwandlung, von dem dritten Himmel an unter Vorzeigung seines Passes, — zur Erde niedersteigt und hier Mensch wird, von der Jungfrau Maria aus der Familie Davids wunderbar ohne Geburtsschmerzen (doketisch) geboren wird in Bethlehem, als Kind und Jüngling unbekannt und unbeachtet, nachher aber Wunder verrichtet, von den Juden ohne zu wissen, wer er ist, gekreuzigt wird, nach dreyen Tagen aufersteht, dann nach längerem Verweilen die Erde verlässt [1]), und durch

hat sich Christus im Firmament, wo der Fürst dieser Welt wohnt, verwandelt in die Engelgestalt der linken Seite und dedit iis commeatum, was Laur. Englisch übersetzt durch passport. Dann wird V. 30. unterschieden die Verwandlung Christi in die Luftengel, diesen giebt er keinen commeatus, quia alius alium deripiebat et injuria afficiebat. Aber die im Firmament sind noch schlimmer, sie morden einander. Die Lat. Übersetz. hat V. 29. statt commeatum iis dedit, et ibi dedit signa, und V. 31. et non dedit eis signum. Diese signa verschaffen dem Herrn den Eingang, den commeatus. Ob es also Wunder sind? Der Plural könnte dafür sprechen. Aber nach V. 27. ist es in der Lat. Übersetz. so viel als ostendebat characterem per singulos coelos custodibus portarum; es ist also wohl das Zeichen der Verwandlung, der Ähnlichkeit gemeint. Wie confus auch namentlich das Verhältniss zwischen V. 29 und 31 ist, weil aller Grund fehlt, warum Christus unter den Engeln des Firmaments einen commeatus giebt, unter den nicht schlechteren Engeln der Luft aber nicht, so glaube ich doch, dass, alles erwogen, mit jenem cavens tibimet ipsi die Vorsicht bey der Verwandlung ausgedrückt werden soll, nemlich die Vorsicht, bey der Verwandlung von dem Bösen selbst unberührt zu bleiben.

1) Während die Lat. Übersetz. 11, 1 nur ganz kurz die Menschwerdung Christi berührt und unmittelbar daran die Rückkehr desselben anknüpft, hat die Äth. Übers. 11, 2—21. ein langes Stück über die irdische Geschichte Christi, besonders die Erzählung von der Geburt Christi nach den apokryphischen Evangelien eingeschaltet. Dabey ist beachtungswerth,

das Firmament und die Himmel — ohne Wandlung — in den siebenten Himmel zurückkehrt, überall gepriesen und als Herr gesegnet, und sitzet zur Rechten Gottes, wie der Engel des heil. Geistes zur Linken.

Die Vision schliesst 11, 33. mit der Weisung des Engels an den Propheten, in sein irdisches Kleid zurückzukehren, bis die Tage seiner Erlösung und Aufnahme in den Himmel kommen werden. Hierauf bittet Jesaias den König, die Vision, deren Inhalt im letzten Geschlecht (in ultima generatione) seine Erfüllung haben werde, nicht dem Volke mitzutheilen, damit dieselbe nicht der Verkehrtheit der Menschen Preis gegeben werde, vgl. Dan. 12, 4. 9. 13. Die Äthiop. Übersetz. fügt mit Beziehung auf das Martyrium hinzu, Jes. habe wegen dieser Vision und Weissagung auf Betrieb des Satans Samael unter Manasse den Tod durch die Säge erlitten. Die Lat. Übers. schliesst das Buch dagegen mit der Bemerkung, der Prophet habe, nachdem er den Wunsch ausgesprochen, dass alle im heil. Geiste seyn möchten, um selig zu werden, seine Rede geendigt und den König Hiskia verlassen.

3. Die Untersuchung über die Entstehung und den historischen Charakter des apokryphischen Buches bezieht sich zunächst auf die Gestalt desselben in der Äthiopisch. Übersetzung. In dieser wie in der Lateinischen, der die Maischen Fragmente angehören, sind offenbar zwey von einander ursprünglich verschiedene, obwohl verwandte Apokryphen des Jesaias verbunden. Das erste Stück C. 1—5. (in der Äthiop. Übersetzung) kann man, obwohl es auch eine Vision enthält und zwar wesentlich dieselbe, welche C. 6 ff. genauer er-

dass der Verf. dieses Stückes in der kurzen Übersicht des Lebens Christi der Höllenfahrt nicht bestimmt erwähnt, auch von der Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt nur sagt diuque manebat. 9, 16. hat die Äth. Übersetz. die bekannte Zeitbestimmung von 18 Monaten; aber die Höllenfahrt hat sie auch dort nicht ausgedrückt, was die Lat. thut, 9, 15.

zählt wird, vorzugsweise das μαρτύριον nennen, weil hier der Hauptgesichtspunkt die Verfolgung und das Leiden des Propheten ist. Das zweite C. 6—11. ist die eigentliche ὅρασις, ἀνάβασις oder das ἀναβατικὸν des Jesaias, worin zwar auch der Märtyrertod des Propheten erzählt wird, aber nur kurz am Schlusse, und so wenig im inneren pragmatischen Zusammenhange, dass die Venetianische Lat. Übersetzung dieser Visio kein Wort davon sagt. Diese hat, wie gesagt, bloss die Visio (c. 6—11.). In der Äthiop. Übersetzung scheinen zwar beyde apokr. Schriften in sofern von einander zu wissen, als die zweyte wenigstens am Schluss von dem Martyrtode des Propheten auf Anstiften des Satans Samael unter Manasse erzählt, und die erste den Inhalt der ὅρασις summarisch angiebt; sie setzen beyde einander voraus, ohne jedoch auf einander zu verweisen [1]). Der Jüdische Legendenstoff ist beyden gemein. In beyden finden wir dieselbe Idee von den sieben Himmeln; nach beyden steigt Christus aus dem siebenten Himmel herab, und wird von beyden der Geliebte genannt. Endlich haben beyde dieselbe Vorstellung von dem Engel des heiligen Geistes mit einander gemein. Aber auf der andern Seite weichen beyde im Inhalt nicht unbedeutend von einander ab. Der Berial oder Belial des ersten Stückes kommt im zweyten nicht vor; hier ist der constante Name des Satans Samael, dort Berial [2]). In der Vision herrscht das gnostische Element vor, während dieses in der ersten Schrift zurücktritt. Die Geschichte Christi wird in der ersten mehr nach den kanonischen Evangelien, in der zweiten, zumahl in der Äthiop. Übersetz., überwiegend apokryphisch und do-

1) C. 4, 19., wo es heisst: Et reliquiae narrationis visionis scriptae sunt in visione Balylonis, ist keine Verweisung auf die zweyte Schrift, denn diese enthält keine visio Babylonis, sondern auf Jes. 13, 1. Eben so ist 4, 20. eine Hinweisung auf das altt. Buch des Jesaias.

2) Vgl. Oben S. 282.

ketisch gefasst. Und während in der Vision der historische Zielpunkt die irdische Erscheinung und die Rückkehr Christi in den Himmel ist, und dieselbe es sich zur Hauptaufgabe gemacht hat, den Process des Herniedersteigens und des Aufsteigens Christi durch die Himmel in gnostischer Weise genauer zu beschreiben, geht das Martyrium in dem Gesicht des Propheten über die Auferstehung und Rückkehr Christi in den siebenten Himmel hinaus und lässt sich in die weitere Geschichte der Christlichen Kirche ein. Es beschreibt den Leidens- und Verderbenszustand der Kirche und schliesst mit der Wiederkunft Christi zur Todtenerweckung und zum Gericht, berührt dabey auch die Herabkunft und Rückkehr Christi, aber nur kurz ohne weitere gnostische Entwicklung. Die zweyte Schrift begnügt sich mit einer kurzen Andeutung, dass nach der Rückkehr Christi zur Rechten Gottes das Ende der Welt seyn werde; sie macht nur den Anspruch, eine Apokalypse über die erste Ankunft Christi zu seyn [1]), während die erste mit der Weissagung der ersten Erscheinung Christi die Weissagung der zweyten, der Wiederkunft Christi zum Gericht verbindet, und insofern eine eigentliche Christliche Apokalypse, auch mit apokalyptischer Chronologie, vgl. 4, 1. 2. 14. enthält.

Nach diesem allen kann es nicht zweifelhaft seyn, dass wir in der Äthiop. (wie in der Maischen Latein.) Übersetzung zwey von einander ursprünglich verschiedene, von verschiedenen Verfassern verfasste Schriften haben, worin die gemeinsame Jüdische Tradition, dass der Prophet in Folge eines prophetischen Gesichts im 26. Jahre des Königes Hiskias unter dessen Sohne Ma-

1) C. 11, 37 u. 38. in der Äth. Übers. heisst es: Et consummatio hujus mundi erit. Et omnis haec visio implebitur in ultima generatione, d. h. in dem letzten Geschlecht des alttest. Äon.

nasse Verfolgung und Martyrtod erlitten habe, in verschiedener Weise benutzt und ausgebildet ist.

Nach den oben (1) angeführten historischen Zeugnissen ist von unserer Schrift zunächst das Martyrium bekannt. Origenes, der erste, der das Apokryphum bestimmt anführt, kennt offenbar nur das Martyrium. Auch Tertullian kannte nur diess. Origenes nennt es eine Jüdische Schrift, welche aber, wie er meint, nicht mehr ihre ursprüngliche Gestalt, sondern schon Jüdische Interpolationen erfahren hatte. Was er daraus anführt, entspricht unserem Martyrium in der Äth. Übersetzung. Aber wenn Or. das Griech. Original von dieser vor sich gehabt hätte, so hätte er die Schrift nicht so schlechthin für ein Jüdisches Product erklären können, denn die Christliche Interpolation ist darin 1, 5. und 3, 13—4, 22. unverkennbar. Wahrscheinlich also hatte Origenes nur eine kürzere, rein Jüdische Griech. Schrift, welche aber auch schon nicht mehr das ursprüngliche Jüdische Martyrium war. Wann dieses, wahrscheinlich noch ziemlich kurze und einfache, entstanden, wann darauf das interpolirte, wissen wir nicht. Aber dass das eine wie das andere ein Jüdisches Product war, zeigt sich deutlich auch noch in der Äthiop. Übersetzung, welcher das interpolirte Martyrium zum Grunde liegt. Denn nimmt man die oben bezeichneten Christlichen Interpolationen aus, so ist alles Übrige rein Jüdischer Art. Die Christlichen Interpolationen aber lassen sich in dem Äthiop. Text deutlich nachweisen. Namentlich 3, 13. ist die Einschaltung der Christlichen apokalyptischen Vision unverkennbar. Zu dem Jüdischen Apokryphum gehören noch die Worte: Nam Berial valde iratus fuit adversus Isaiam propter visionem, vgl. 3, 8 ff., auch wohl noch das nächst folgende: Propterque manifestationem, qua manifestavit Samaelem. Mit den Worten: Et quia per illum videbatur adventus Dilecti e septimo coelo, fängt aber die Christliche Interpolation an, welche

mit 4, 22. zu schliessen scheint. Denn 5, 1—16. ist wieder ganz Jüdisch und scheint dem interpolirten Martyrium des Orig. anzugehören.

Fragen wir nun, wann das Christliche interpolirte Martyrium entstanden sey, so ist klar, dass dasselbe erst nach Origenes verfasst worden ist. Schon desshalb ist die chronologische Bestimmung von Laurence, welcher aus 4, 2—14. schliesst, dass dasselbe um das Jahr 68 n. Chr. entstanden sey, falsch [1]). Dazu kommt, dass gerade diese Christliche Interpolation die ὅρασις oder das ἀναβατικόν, wovon Origenes noch nichts weiss, voraussetzt. Denn diese ὅρασις ist hier theils ins Kurze gezogen, theils zu einer Christlichen Apokalypse, wozu sie Veranlassung geben konnte, ausgebildet. Die eingefügte Apokalypse aber bezeichnet einen Verderbensstand der Kirche, wie er im ersten Jahrhundert gar nicht denkbar ist, ja kaum im dritten Jahrhundert. Die Schilderung der Streit- und Habsucht des Clerus 3, 22 ff. eignet sich eher für das vierte Jahrhundert. Bey 3, 22. kann man an die Nepotianischen Streitigkeiten in Ägypten denken. Was 4, 2 ff. von dem noch bevorstehenden Antichrist Nero gesagt wird, macht mich nicht irre. Denn der Verf. bedient sich hier dieses Johanneischen apokalyptischen Symbols nur, um damit die Erscheinungsform des Berial zu bezeichnen. Der historische Standpunct und Charakter der Fabel ist ganz verwischt. Kurz vor dem dritten Jahrhundert kann das Christliche interpolirte Martyrium nicht verfasst seyn. Setzt nun dasselbe die ὅρασις (ἀναβατικὸν) voraus, so fragt sich, wann diese entstanden sey?

Der Hauptzeuge für dieses Apokryphum ist nach dem Obigen Epiphanius. Nach demselben haben dasselbe die Secten der Archontiker und Hierakiten ge-

1) Vgl. oben S. 285.

braucht. Jene war eine gnostische Secte, welche nach den gewisseren Nachrichten [1]) um die Mitte des vierten Jahrhunderts entstanden zu seyn scheint. Diese, die Anhänger des Origenistischen Gnostikers Hierax oder Hierakas von Leontopolis in Ägypten, kommt Ende des dritten Jahrhunderts zum Vorschein [2]). Gewiss ist also, dass am Ende des dritten Jahrhunderts die ὅρασις schon vorhanden war. Kannte Origenes dieselbe noch nicht, so scheint sie nach Origenes, in der zweyten Hälfte des dritten Jahrhunderts, entstanden zu seyn. Indessen wäre möglich, dass sie vor Origenes entstanden, ihm aber nicht bekannt geworden war. Ihrem Inhalte nach ist sie, wie es scheint, ein Product der Jüdisch-Christlichen Gnosis, vielleicht in Ägypten. Den Ägyptischen Ursprung verräth ihr frühester Gebrauch bey den Hierakiten. Der Charakter der Jüdischchristlichen Gnosis aber zeigt sich deutlich in der das Ganze beherrschenden Idee der Jüdisch-Christlichen Gnosis [3]) von den sieben Himmeln und dem kosmischen Verhältniss derselben [4]).

In dieser Hinsicht ist die Schrift allerdings mit den Testam. der zwölf Patriarchen, Test. Levi 2. 3., verwandt. Allein die Vorstellung von den sieben Himmeln ist dort theils eine andere, noch einfachere, weniger gnostisch ausgebildete, theils ist sie in unserem Apokryphum in Beziehung auf die Abkunft Christi vom Himmel anders gebraucht und gewendet. Es fehlt dort das Firmament als Sitz der bösen Geister, obwohl der erste Himmel der Testamente dem Firmament der Vision verwandt ist. Unser Verf. hat eigentlich acht Himmel, das Firmament mit eingerechnet, und so kommt er der

1) Vgl. Walchs Historie d. Ketzereyen, Bd 1. S. 400.
2) S. Moshem. Commentar. de rebus Christian. ante Const. M. p. 903 sqq.
3) S. Gfrörers Jahrhund. d. Heils 2. S. 37 ff.
4) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 237 ff.

Valentinianischen ὀγδοὰς näher. Ferner fehlt in den Testamenten die in der Vision so bestimmt hervorgehobene Unterscheidung der rechten und linken Seite des Thrones in den fünf ersten Himmeln, die Unterscheidung zwischen dem Ewigen, Unveränderlichen auf der rechten und dem Vergänglichen, Zeitlichen auf der linken Seite. Auch dadurch verräth sich unsere Schrift als ein Product einer späteren, ausgebildeteren Gnostik. Jene Unterscheidung hat sie mit den Valentinianern gemein, nach deren Lehre die Äonen sich in dem Gegensatz des Männlichen (Rechten) und Weiblichen (Linken) darstellen. Auch gebraucht unser Verfasser die Stufenleiter der sieben Himmel nicht bloss zur Darstellung der stufenweise aufsteigenden visionären Offenbarung des Propheten, wie die Testamente und das Fragment der apokryphischen Schrift des Σοφονίας bey Clemens von Alex.[1]), sondern er knüpft daran offenbar seine emanatistische Christologie, indem er den Geliebten in einem Verwandlungsprocess durch die Himmel herniedersteigen lässt. Hiervon weiss der Verf. der Testam. nichts. Dieser bedeutende Unterschied macht die Hypothese von Laurence[2]), dass der Verf. der Testam. aus unserer Vision geschöpft habe, unmöglich, abgesehen davon, dass dieselbe auf der völlig falschen Voraussetzung beruht, dass die Vision und das Martyrium ursprünglich Eine Schrift und im J. 68 oder 69 verfasst sey[3]). Die emanatistische Christologie der Vision gehört zu den Spuren ihres Zusammenhanges mit der Valentinianischen Gnosis. Dahin deutet auch, wenigstens in der Äthiop. Übersetzung, die Stelle 9, 16., wonach Christus, nachdem er am dritten Tage auferstanden, bis zur Himmelfahrt noch 545 Tage in der Welt (in mundo) verweilt habe. Denn, wie schon be-

1) Strom. 5, 11. §. 78. ed. Klotz. Sylb. p. 250.
2) Gener. Rem. p. 161. Vgl. dagegen Gfrörer Jahrb. d. Heils 1. 67 ff.
3) S. Oben S. 285.

merkt, lehrten nach dem Zeugnisse des Irenäus die Valentinianer, insbesondere die Ophiten, dass Christus nach seiner Auferstehung noch 18 Monate mit seinen Jüngern auf Erden gewandelt habe, um, wie Irenäus sagt, die übrigen 18 Äonen [1]) darzustellen. Auch kann man zu den Spuren der Valentinianischen Gnosis rechnen, dass in dem Hierakitischen Griech. Fragment bey Epiphanius [2]), vgl. 9, 33. die charakteristischen Formeln aus Ev. Joh. 21, 15 und 17., *σὺ οἶδας*, *σὺ γινώσκεις* [3]), vorkommen. Die Schrift scheint also in einem gnostischen Kreise entstanden zu seyn, in welchem das Joh. Evangelium viel gebraucht wurde, und das war, wie bekannt, gerade der Valentinianische.

Man würde indessen sehr irren, wenn man die Vision schlechthin für ein Valentinianisches Product halten wollte. Wenigstens in dem heutigen Text finden wir auch katholische Elemente, und vermissen charakteristische Valentinianische. Es ist, was die letzteren betrifft, z. B. nicht klar, ob der Verf. den Geliebten mit der auferstandenen Menschheit zur Rechten Gottes zurückkehren lässt, oder als entfesselten Äon. Die Darstellung 9, 5. 13. 11, 1 ff. schwankt zwischen halbem und ganzem Doketismus. Das katholische Element aber, freylich das vornicänische, tritt in den trinitarischen Vorstellungen der Vision hervor. Der Geliebte ist geringer als der Vater, der heil. Geist geringer als der Sohn oder der Herr, der Sohn zur Rechten, der Geist zur Linken des Thrones; dieser ist der angelus specialis und zwar derjenige, in welchem alle den Sohn und in diesem den Vater verehren. Die subordinatianische Ansicht liegt also klar vor. Die Arianer haben desshalb die

1) Nemlich 12 von den 30. Äonen stellen die Zwölfzahl der Apostel dar.
2) Haer. 57, 3.
3) Die Äth. und Venet. Lat. Übersetz. haben die Formeln nicht. Aber das Hierakitische Fragment scheint dem ältesten Texte anzugehören.

Vision gebraucht, wie die offenbar Arian. Lat. Übersetzung der Maischen Fragmente zeigt [1]). Ob nicht auch in der vom heil. Geist gebrauchten Formel in dem Hierakitischen τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ τοῖς προφήταις, wofür die Äth. Übersetz. hat: qui per te aliosque sanctos, die Venet. Lat. aber: loquens in te et omnibus justis, — eine Spur der katholischen Elemente ist? Die nachnicän. Formel lautet τὸ λαλῆσαν διὰ (ἐν) τῶν προφητῶν. Aber der Gedanke war gewiss vornicänisch katholisch.

Die katholische Färbung könnte interpolirt seyn und allerdings haben wohl kathol. Leser manches in ihrer Weise geändert, modificirt. Aber die bezeichneten Elemente gehören offenbar zu dem ursprünglichen Gewebe der Schrift.

Ziehen wir kurz das Resultat, so ist die Vermuthung wohl nicht ohne Grund, dass die Vision im dritten Jahrhundert aus einem Ägyptischen Litteraturkreise, in welchem mit dem Valentin. Gnosticismus katholische Elemente gemischt waren, hervorgegangen seyn möge. Man wird vielleicht nicht irren, wenn man die Vision für ein Product aus dem Kreise des gnostischen Ebionitismus hält. Eine gewisse Verwandtschaft mit den sogen. Clementinen ist unverkennbar. Aber eben so die Verschiedenheit. Indessen trat jener gnostische Ebionitismus in sehr verschiedenen Gestalten hervor. Das aber ist gewiss, dass die Vision keine christliche Apokalypse ist, sondern, wie viele Producte der Art, den Zweck hatte, die gnostische Christologie in der Form einer alttestam. Vision darzustellen.

Das Martyrium der Äthiop. und der Maischen Lat. Übersetzung ist ein in einem andern Kreise und später entstandenes Judenchristliches Product, welches die schon vorhandene Vision benutzt, einerseits abgekürzt,

1) S. Nitzsch a. a. O. S. 241 ff.

und gänzlich katholisch modificirt, anderseits durch eine Christliche Apokalypse erweitert hat.

§. 17.

Die apokryphische Apokalypse des Johannes.

1. Von dieser spricht zuerst und leider auch allein der Pseudotheodosianische Commentar zur Grammatik des Dionysius Thrax in der oben [1]) angeführten Stelle, worin er sie mit der pseudonymischen Apokalypse des Paulus zusammenstellt, indem er sagt: *Καὶ ἑτέρα ἀποκάλυψις ἡ λεγομένη τοῦ θεολόγου· οὐ λέγομεν δὲ τὴν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ· μὴ γένοιτο! αὕτη γὰρ ἀληθεστάτη ἐστίν· ἀλλὰ τὴν ψευδώνυμον καὶ ἀλλότριον.*

Unter dem Titel: *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εἰαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* hat Andreas Birch in dem Auctarium Cod. apocr. J. A. Fabricii Fasc. 1. p. 243—260. aus einer Vatikanischen und einer Wiener Handschrift eine Schrift zuerst bekannt gemacht, von der mehr als wahrscheinlich ist, dass sie dieselbe ist, welche der Grammatiker Theodosius kannte. Der Birchische Text ist sehr corrupt. Fehler der Handschriften und des Drucks wetteifern mit einander. Aber bis zur langersehnten Fortsetzung des Codex apocr. von Dr. Thilo, der in Paris zwey Handschriften dieser *ἀποκάλυψις* verglichen hat, muss man sich damit begnügen [2]).

2. Der Inhalt der Schrift ist dieser: Nach der Himmelfahrt Christi ist Johannes der Theolog einst auf dem Berge Thabor. Er betet zu dem Herrn und bittet ihn um eine Offenbarung darüber, wann er (Christus) wieder auf die Erde kommen, und was dann aus Himmel Erde und Meer werden werde.

1) S. §. 14. S. 246 f.

2) S. Thilo Acta Thomae, Prolegg. p. LXXXIII sq. Von einer Arab. Übersetz. der Schrift in einem Mspt. der Vaticana spricht Assemani Biblioth. Orient. Tom. III. P. 1. p. 282.

Nach siebentägigem Gebete entrückt ihn eine Lichtwolke in den Himmel. Eine Stimme ruft: höre, gerechter, frommer (*δίκαιε*) Johannes [1]), und erkenne! Joh. sieht den Himmel offen; ein aromatischer Wohlgeruch kommt ihm entgegen, ein Lichtstrom, glänzender als die Sonne, ergiesst sich. Von Neuem eingeladen zu hören und zu schauen sieht er ein Buch mit 7 Siegeln, so dick wie 7 Berge und so lang, dass kein Mensch es umfassen kann. Diess ist das Buch der Zukunft. Johannes bittet um die Offenbarung seines Inhalts und fragt insbesondere, wann die Offenbarung der Zukunft geschehen werde und wie die Zukunftszeiten sich unterscheiden? Darauf bekommt er die Antwort: Zuvor werde eintreten ein Überfluss an Getreide und Wein, wie nie gewesen, aber schon im nächsten Jahre grosser Mangel. Darauf werde der Antichrist erscheinen in furchtbarer Gestalt und grosser Wirksamkeit. Der Himmel werde dann ehern seyn; kein Thau, kein Regen, keine Wolke, kein Wind. Drey Jahre lang werde der Antichrist regieren; aber die drey Jahre werden seyn, wie drey Monate, drey Wochen, drey Stunden, drey Augenblicke, also die Zeit des Antichrists kurz, abgekürzt, nach Ps. 89, 44. Dann werde er, der Herr den Henoch und Elias senden, den Trug und die Lüge des Antichrists an den Tag zu bringen, aber der Antichrist werde sie opfern, umbringen. Auf die neue Frage des Joh., wann das geschehen werde, wird ihm die Antwort: Es werden alle Menschen auf Erden sterben. Der Herr aber werde dann seine Engel aussenden. Michael und Gabriel werden die himmlischen Posaunen blasen, bey deren Schall alle Todten auferstehen werden. Auf seine weitere Frage erhält Joh. die Belehrung, dass bey der Auferstehung kein Unterschied der Zeit-

1) Durchweg wird Joh. angeredet *δίκαιε Ἰωάννε*. Diese Vocativform ist eine spätere Latinisirende der Eigennamen auf *ης*.

alter, des Geschlechts, Alters, der Gestalt seyn werde; keine Ehe, keine Begier irdischer Dinge [1]) u. s. w. Darnach aber werde der Herr seine Engel über die ganze Erde senden, um alles Kostbare und Ehrwürdige von derselben wegnehmen und auf den Wolken in die Luft entrücken zu lassen, die heil. Bilder und Gefässe der Kirchen, die kostbaren Kreuze, die heil. Bücher. Wann aber das furchtbare, gewaltige Scepter kommen werde, womit er seine Hände ausgerüstet habe [2]), dann werden alle Ordnungen der Engel anbetend niederfallen; alle menschliche Creatur werde nach 1 Thess. 4, 17. auf Wolken gen Himmel gehoben werden. Auch alle bösen Geister aus der Welt sammt dem Antichrist, dem sie anhängen und dienen, würden dann von Wolken weggetragen werden. Darauf werde der Herr wiederum Engel aussenden, um die Erde und alles auf derselben in Brand zu stecken; dann würden die 4 Winde losgelassen werden und alles reinigen und weiss machen, wie Schnee. Die Erde werde dann rufen: Siehe Herr, ich bin eine Jungfrau und ist keine Sünde in mir! Alsdann werde ein Engel erscheinen und die Ankunft des Herrn der Erde verkündigen. Bey dem Rufe des Engels werde die ganze Schöpfung, Himmel und Erde erschüttert werden; der Himmel werde aufgerissen, die Schätze des Himmels geöffnet werden, und unter Wohlgerüchen das obere Jerusalem geschmückt wie eine Braut niedersteigen und alles Kostbare auf die Erde mitbringen. Darauf werde Christus in grosser Pracht und Majestät kommen, von Chiliaden von Engeln und Erzengeln umgeben, die seinen Thron tragen und das Dreymahl Heilig singen. Dann werde sich alles, Menschen

1) Auf die Frage, ob nach der Auferstehung Brüder, Freunde, Eltern und Kinder einander wiedererkennen würden, erhält Joh. keine bestimmte Antwort. Nur, dass es am Ende der Antwort aus den Psalmen, namentlich Ps. 146, 4 heisst: *ἀπολοῦνται πάντες οἱ διαλογισμοὶ αὐτοῦ.*

2) **Brich** hat *ἐφήπλωσα*, wofür aber zu lesen ist *ἐφώπλισα.*

und böse Geister sammt dem Antichrist, zum Gericht stellen vor Christus. Das Lamm werde das Buch der 7 Siegel öffnen. Bey der Eröffnung des ersten Siegels würden die Sterne vom Himmel zur Erde fallen; bey dem zweyten Glanz und Wärme der Sonne verschwinden; bey dem dritten die Himmel schmelzen; bey dem vierten der Mond vom Himmel fallen; bey dem fünften die Erde zerreissen und alle Richterstühle auf der Erde verschwinden; bey dem sechsten der Hades weggeschafft werden; bey dem siebenten das Meer [1]) vergehen. Darauf das Gericht selbst. Zuerst über die bösen Geister des Antichrists; sie werden in die äusserste Finsterniss gestossen, in eine so tiefe Kluft, dass der schwerste Stein 3 Jahre fallen würde, bis er an den Boden käme. Dann kommen die Griechen, die Heiden, ins Gericht, die nicht an den Vater, Sohn und Geist und die heilige Auferstehung (apostol. Symbolum) geglaubt haben; sie werden in den Hades geworfen; die Juden, die den Herrn gekreuzigt haben, werden zum Tartarus verdammt. Was aber die Getauften, die Christen betrifft, so wird ein Engel die Frommen von den Sündern scheiden; die Frommen zur Rechten Christi werden glänzen, wie die Sonne und die Sterne; die Bösen aber von dicker Finsterniss umgeben werden. Die Strafen der Bösen werden nicht gleich seyn. Die Frommen werden auf der Erde leben, die ein Paradies seyn wird, mit den heil. Engeln zu gleicher Anzahl. Dann ist alles Böse, alle Mühsal, aller irdische Wechsel verschwunden.

Johannes bekommt den Befehl, was er gehört, gläu-

1) Im Text steht ἐκλείψει τὸ δυμυρὸν τῆς θαλάσσης, was offenbar falsch ist. Eichhorn Einl. in d. N. T. Bd. 2. p. 498. vermuthet δίμυρον — ein unbekanntes Wort, wie er sagt, welches vielleicht Ebbe und Fluth bedeute. Diess wäre eine dreyfache Vermuthung, zuerst einer Leseart, welche kein bekanntes Wort ist, dann des unbekannten Wortes und der unbekannten Bedeutung des unbekannten Wortes. Allein richtig ist τὸ ἁλμυρὸν τῆς θαλάσσης zu lesen.

bigen Menschen mitzutheilen, und die Perlen nicht vor die Säue zu werfen. Darauf trägt ihn eine Wolke wieder auf den Berg Thabor zurück. So schliesst das Ganze mit der gewöhnlichen Doxologie.

3. Die Unechtheit der Schrift ist eben so augenscheinlich, als ihr geringer Werth in litterarischer Hinsicht. Sie ist ein armseliges Nachbild der kanon. Apok. aus einer sehr späten Zeit.

Ausser dem oben [1]) erwähnten Fragment des Pseudo-Theodosius, welches vielleicht dem 9ten Jahrh. angehört [2]), erwähnt die Schrift Niemand; auch die nicht, die sonst keine apokryph. Schrift der Art unbeachtet lassen. Das völlige Schweigen darüber unter den kathol. Kirchenvätern kann nicht daraus erklärt werden, dass die Schrift häretischen Ursprungs, und nur von häret. Secten gebraucht worden wäre. Denn Häretisches und Sectenartiges findet sich gar nicht in ihr, und selbst in diesem Falle würde sie z. B. dem Epiphanius nicht entgangen seyn. Sie kann also wohl vor dem vierten Jahrhunderte nicht entstanden seyn. Die Sprache, auch wenn der Text weniger entstellt wäre, verräth ein ziemlich spätes Zeitalter. Der dogmatische Charakter, zwar nicht sehr markirt, weist doch im Ganzen auf eine spätere Zeit hin. So schon der Anfang, wo von der unbefleckten Gottheit Christi die Rede ist, und die Doxologie am Schlusse mit ihren gehäuften Epithetis des Vaters und des heil. Geistes. Die apokalyptische Darstellung setzt einen kampflosen Zustand der Christl. Kirche voraus; und die Betrachtung des Weltendes hat etwas sehr Müssiges und Willkührliches. Ausser den 3 Jahren des antichristischen Regimentes, fehlt alle apokalyptische Zeitbestimmung; nur die Reihefolge der Zeiten der Zukunft Christi wird angegeben. Eigenthümlich ist, dass

1) S. 302.
2) Vgl. S. 246.

die Seligkeit der Frommen nach dem allgemeinen Weltgericht als ein Zusammenleben mit den Engeln zu gleicher Anzahl auf Erden geschildert wird. Diess ist der kanon. Apokalypse Cap. 21 ff. nachgebildet, aber das eigentlich Chiliastische fehlt gänzlich. Auch diess weist auf eine spätere Zeit hin, wo auch die sinnlichste Vorstellung von der Vollendung des Reiches ohne Chiliasmus seyn konnte. Die Liebhaberey des Apokalyptikers an himmlischen Wohlgerüchen pag. 246 u. 254. könnte auf eine Zeit hindeuten, wo das Räuchern bey dem Gottesdienste gewöhnlich war, was erst seit dem 4ten Jhdte der Fall war [1]). Allein es kann diess auch bloss eine ungeschickte Anwendung der *θυμιάματα* in der Joh. Apok. 5, 8. 8, 3. seyn. Nach pag. 251. schrieb der Verf. in einer Zeit, wo die Kirche voll „heiliger Bilder" war, und es „kostbare Kreuze" gab. Es ist aber bekannt, dass erst seit dem 4ten u. 5ten Jhdte die Bilder in den Kirchen und die kostbaren Kreuze allgemein, und heilig geachtet wurden [2]). Höchst seltsam ist pag. 258. die Frage: *Κύριε καὶ πάντες χριστιανοὶ* (*ἁμαρτωλοὶ*) *εἰς μίαν κόλασιν ἀπέρχονται; καὶ βασιλεῖς καὶ πατριάρχαι, πλούσιοι καὶ πένητοι* (*πένητες*); Die Antwort ist, was die Könige und Patriarchen betrifft, dass sie wie Thiere (Sclaven) getrieben werden und wie Kinder weinen werden. Unstreitig soll *βασιλ. καὶ πατριάρχ.* die höchste weltliche und geistliche Würde bezeichnen. Der Verf. scheint in einer Zeit gelebt zu haben, wo man schon von bösen Christlichen Königen und Patriarchen sprechen konnte. Wenn nun der Patriarchenname in dieser der königlichen gleichen Würde für die höheren Primärbischöfe erst seit dem 5ten Jhdt [3])

1) S. Augustis Denkwürdigk. der Christl. Archäol. Bd. 8. S. 346 ff.
2) Ebendaselbst Bd. 12. S. 177 ff.
3) S. Gieselers Kirchengeschichte Bd. 1. Abth. 2. 4te Ausg. S. 189.

üblich geworden, so ist wohl unbedenklich anzunehmen, dass unsere Schrift nicht vor dem 5ten Jhdte entstanden ist. Auch der Ausdruck ἅγιαι εἰκόνες, wenn er authentisch ist, weist auf eine sehr späte Zeit hin. Zwar meint Birch [1]), die Schilderung der neuen Welt stimme sehr mit der Art, wie Lactanz das tausendjährige Reich schildere, überein. Allein die Aehnlichkeit ist unbedeutend und würde, auch wenn sie grösser wäre, für die Gleichzeitigkeit unserer Schrift mit Lactanz nichts beweisen. Aber die Schrift hat, wie gesagt, nichts Chiliastisches im eigentlichen Sinne. Ein Rec. des Birch. Auctar. meint [2]), dass der Grundstoff des Buches weit älter sey, wenn man die Form der Unterredung mit Christo und einzelne Ausdrücke in Hinsicht des Überflusses im tausendjähr. Reiche mit den Fragmenten des Papias bey Irenäus adv. haer. V, 33. vergleiche. Aber wenn das tausendjähr. Zwischenreich selbst dieser Apokalypse fremd ist, so ist die Verschiedenheit grösser, als die Ähnlichkeit. Der Grundgedanke des Buches ist allerdings sehr alt, er liegt in der Joh. Apokalypse, wovon es ein elendes Nachbild ist.

Genauere Zeitbestimmungen sind nicht möglich, da es in der Schrift selbst an genaueren charakteristischen Merkmahlen fehlt, und das Zeitalter des einzigen Zeugen, in dem pseudo-theodosianischen Fragment, nicht genau bestimmt werden kann.

Die Veranlassung und der Zweck lassen sich nicht bestimmt angeben. Wahrscheinlich gehört die Schrift zu den müssigen apokalyptischen Produkten, woran die spätere kirchliche Litteratur so reich ist. Vielleicht hat sie, worauf die Frage nach dem Schicksale der Patriarchen hinweisen könnte, eine antihierarchische Tendenz. Doch ist sie nur schwach hervorgehoben.

1) S. a. a. O. Proleg. p. 69.
2) S. Hall. A. L. Z. 1806. Nr. 173.

§. 18.

Die apokalyptische Idee in der nicht apokalyptischen patristischen Litteratur.

Die Testamente der 12 Patriarchen und der Hirt des Hermas.

Mit den Sibyllinen und der apokryphischen Apokalypse des Johannes sind wir an die Endpuncte der apokalyptischen Litteratur (vgl. §. 13) gekommen.

Aber die apokalyptische Idee hat ihre Geschichte nicht bloss in der ihr eigends gewidmeten Litteratur, sondern, wie in dem ganzen Lebens- und Lehrprocess der Kirche, so auch in der patristischen Litteratur überhaupt. Beyde Seiten oder Züge ihrer Geschichte bedingen und beleuchten einander. Je nachdem der Lebens- und Lehrprocess der Kirche, und in diesem die wesentlich dazugehörige apokalyptische Idee, sich gestaltet, verändert sich auch die apokalyptische Litteratur, und diese wirkt hinwiederum nach ihren verschiedenen Phasen zurück auf den Lebens- und Lehrprocess der Kirche.

Die apokalyptische Idee, als Inbegriff der eschatologischen Christlichen Hoffnungen und Lehren, gehört von Anfang an zu dem vollen Lehr- und Lebenszusammenhang des Evangeliums, und durchdringt dem gemäss alle apostolischen Schriften, theils als Element der Lehre von Christo und seinem Reiche, theils als Moment der Ermahnung zur Treue, Geduld und standhaften Hoffnung.

In diesem Zusammenhange lebt, wirkt und entwickelt sich die Idee in der Kirche fortan als Element des Christlichen Dogmas, insbesondere des eschatologischen, so wie der Christlichen Sittlichkeit und Sitte.

1. Zunächst und vornehmlich ist es die chiliastische Vorstellung, womit die Christliche Apokalyptik auf eine besondere Weise in das Leben und Glauben der ältesten Kirche tief eingreift.

Die chiliastische Vorstellung[1]) stammt aus der vor-

1) S. (Corrodis) Geschichte des Chiliasmus 3 Theile 1781.

christlichen, Jüdischen Apokalyptik und tritt hier hervor, seitdem man unter den Juden anfing, das zeitliche und ewige Messianische Reich, oder genauer die Tage, die Erscheinungszeit des Messias (*ἡμέραι τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.* Luk. 17,22.) und den *αἰὼν μέλλων* (עולם הבא) zu unterscheiden. In der ursprünglichen Messian. Weissagung wird an diesen Unterschied nicht gedacht, auch bey Daniel nicht. Der Messianische *αἰὼν μέλλων* umfasst die ganze Messianische Heilszeit von der Erscheinung des Messias an, ohne bestimmten Unterschied des Zeitlichen und Ewigen, des Diesseitigen und Jenseitigen. Allein je mehr man sich das Messian. Zukunftsbild deutlich zu machen, die Messianische Zeit sich als einen geschichtlichen Process, sowohl in dem Unterschiede, als in der Verbindung des Zeitlichen und Ewigen, des Irdischen und Himmlischen bestimmter zu denken anfing, desto mehr musste man auf jene Unterscheidung geführt werden. Zwar die Jüdische Volksvorstellung blieb wohl meist bey der Unterschiedlosigkeit der zeitlichen und ewigen Seite des Messianischen Reiches stehen. Aber die Jüdische Schule konnte sich dem in jener Unterscheidung liegenden Fortschritt nicht entziehen. So lange die geschichtliche Erscheinung des Messias der Zukunft angehörte, und man von dieser Erscheinung nur ein mehr und weniger dunkles Zukunftsbild hatte, konnte Streit darüber seyn, ob die Erscheinungszeit des Messias selbst der zukünftigen Welterneuerungszeit (*αἰὼν μέλλων*), oder noch der Jetztzeit, dem *αἰὼν οὗτος* (עולם הזה), d. h. der noch nicht vollendeten, erneuerten Welt, — der unveränderlichen ewigen Weltherrlichkeit, oder der veränderlichen Weltzeit angehöre. Ein Theil der Lehrer setzte die Zeiten des Messias mit der zukünftigen Welt als Eins, ein anderer unterschied beyde

Bertholdt Christ. Judaeor. §. 38. Neanders Gesch. d. Christl. Rel. und Kirche 1, 2. 2te Aufl. S. 1121 ff. Dorners Geschichte der Lehre von der Person Christi. 2te Aufl. Bd. I. S. 240 ff.

und rechnete jene Zeiten zur Jetztzeit (ὁ νῦν αἰών), je nachdem die einen sich unter dem Messias den schlechthin ewigen und herrlichen König Israels, oder in zeitlicher Knechtsgestalt dachten. Immer aber bilden die Tage oder Zeiten des Messias die Epoche, wo die Jetztwelt ihr Ende (τὰ ἔσχατα, τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων) und die Zukunft ihren Anfang hat [1]). In Betreff der Tage des Messias und des zeitlichen Mess. Reiches entstand nun die Frage, wie nach der eschatologischen Chronologie der Schrift die Zeitdauer eben des zeitlichen Messianischen Reiches zu bestimmen sey? Je nachdem der eine oder andere chronologische Typus oder auch Antitypus der altt. Theokratie zu entsprechen schien, bestimmte man die Zeitdauer verschieden. Die einen bestimmten dieselbe antitypisch, nach dem Antitypus des unruhvollen Zuges durch die Wüste, nach Ps. 95, 10. auf 40 Jahre, oder nach dem Antitypus der vierhundertjährigen Dienstzeit des Volkes in Ägypten, nach Genes. 15, 13. vgl. Ps. 90, 15. auf 400 Jahre; die anderen zogen die typische Bestimmung vor, und unter diesen wurde je länger je mehr herrschend die Bestimmung einer tausendjährigen Zeitdauer des zeitlichen Reiches [2]). Nachdem durch Daniels Apok. der chronologische Typus der makrokosmischen Woche geltend gemacht worden war, kam man leicht darauf, die Schöpfungswoche Gottes als chronologischen Urtypus alles Werdens und aller Vollendung der Welt anzusehen; und da es Ps. 90, 4. heisst, Tausend Jahre seyen vor Gott wie ein Tag, so lag der Jüdischen apokalyptischen Combinationsweise nahe, nicht nur die ganze zeitliche Weltdauer auf 7000 Jahre zu berechnen, sondern auch nach dem sechstausendjährigen Tagewerke des göttlichen Reiches das sie-

1) Vgl. hierüber Züllich, Apokalypse, Bd. I. S. 38. besonders S. 43 ff. Gfrörer Jahrh. des Heils 2. 212 ff., wo auch der frühere Streit zwischen Rhenferd und Witsius über diesen Punkt mit der betr. Litteratur angegeben ist.

2) Vgl. Gfrörer, Jahrhund. d. Heils 2. 212 ff. und 252 ff.

bente Jahrtausend als die göttliche Sabbathsdauer der Messianischen Heilszeit zu setzen. Für diejenigen, welche die Mess. Herrlichkeitszukunft und die Erscheinung des Herrn der Herrlichkeit als Eins dachten, war die letztere eben nur ein reines Anfangsmoment, welches keine bestimmte Zeitdauer hatte.

Das Zufällige, Willkührliche in diesem Jüdischen Chiliasmus leuchtet ein. Aber es lag darin zugleich ein Keim, ich möchte sagen, ein Instinct zur Klarheit und Wahrheit, welcher wohl der Hauptgrund ist, warum die chiliastische Vorstellung selbst in die kanonische Christliche Apokalyptik überging.

Zunächst wurde durch die Erscheinung Christi in dem gegenwärtigen historischen Weltlauf die Meinung derjenigen bestätigt, welche die Tage des Messias und den Olam habba unterschieden und jene dem Olam hasseh zurechneten. Aber eben desshalb fragte die herrschende Meinung, welche jenen Unterschied nicht machte, den erschienenen Messias so eifrig nach dem Eintritt der Herrlichkeitszeit, welche man unmittelbar von der Erscheinung des Messias an datirte.

Das Factum der Erscheinung Christi in irdischer Leidens- und Knechtgestalt gab aber in Wahrheit den eschatologischen Vorstellungen einen andern Inhalt, begründete eine andere Eschatologie, ein anderes Verhältniss der eschatologischen Momente.

In der eschatologischen Grundweissagung Christi tritt die chiliastische Vorstellung nicht hervor; auch nicht in den betreffenden eschatologischen Stellen der Paul. Briefe, des Evangeliums und der Briefe des Joh. Der Grund davon ist, dass die Christliche Zukunftsoffenbarung von dem Factum der ersten irdischen Erscheinung Christi und der geschichtlichen Stiftung seines Reiches ausging, darin die Erfüllung der chiliastischen Hoffnung ihrem wesentlichen Gedanken nach erblickte und sich nun zunächst der Endepoche des Reiches Christi in der abso-

luten Herrlichkeitserscheinung des Herrn am Ende der Zeit zuwendete. Die näheren chronologischen Bestimmungen dieser Endepoche hatte Christus abgewiesen, und damit auch die chiliastische.

Indessen hatte Christus in seiner Weissagung (Matth. 24.) als die nächste historische Epoche seines Reiches die Zerstörung Jerusalems bezeichnet und an dieser Epoche die allgemeinen Gesetze der Geschichte, wonach sein Reich auf Erden sich in ungemessener Zukunft epochenartig entwickeln und vollenden werde, in einem gegebenen Falle anschaulich zu machen gesucht. Aber es lag in den Verhältnissen, dass dieses Mysterium des Reiches Gottes selbst von den Aposteln nur nach und nach verstanden wurde, dass diese nur sehr nach und nach aus dem Geiste Christi begriffen, wie das Wiederkommen des Herrn ein fortwährendes in der Zeit, ein geistiges, unsichtbares und geschichtlich wahrnehmbares zugleich sey bis an das Ende der Tage, und dass wie jeder Kampf seines Reiches den Sieg, so jede Unruhe und Angst desselben in der Welt die Sabbathruhe, jedes Leiden die Herrschaft und Herrlichkeit mitten in der Welt in sich schliesse. Wir können dieses Verständniss, diese substanzielle Wahrheit der Weissagung Christi, selbst aus den Schriften der Apostel mit Hülfe der geschichtlichen Erfahrung und des entwickeltern Geistes Christi in der Kirche erkennen, den Aposteln und ihren nächsten Jüngern aber war nur gegeben, diese Wahrheit in einem dunklen Worte zu ahnen. Es ist bekannt, dass die Apostel und selbst Paulus sich den Tag, oder die Wiederkunft Christi und damit die Vollendung des Reiches als in der Zeit nahe bevorstehend dachten, ohne Chiliasmus freylich, aber doch auch ohne bestimmte Unterscheidung des Zeitlichen und Ewigen, des Reingeistigen und Äusseren. Man machte nun zwar immer mehr die Erfahrung, dass mit der Zerstörung Jerusalems der Kampfes- und Leidensstand der Messianischen Gemeinde

nicht aufhörte, sondern sogar zunahm; man begriff auch, dass die Wiederkunft Christi zur vollen Erlösung seiner Erwählten ferner seyn müsse, als man gedacht hatte. Aber der Gedanke, dass der Herr äusserlich wiederkommen und den Seinigen in der Welt für alle äussere Noth und Unruhe, die sie erduldet, zum Lohn Frieden und Freude in der Welt bringen werde, blieb in den Gemüthern haften und wurde immer mehr ein Hauptbestandtheil der Christlichen Hoffnung. Bey dieser Stimmung der Christenheit konnte es nicht fehlen, dass die Christliche Apokalyptik, sobald sie anfing, den Zukunftsprocess des Reiches Christi in einem vollständigen prophetischen Bilde, — wie natürlich, — nach Jüdischem Typus darzustellen, auch alsobald die chiliastische Vorstellung aufnahm. In der That hat auch unsere kanonische Apokalypse den Chiliasmus in den Pragmatismus ihrer Weissagungen als wesentliches Element eingefügt, 20, 1 ff., demselben aber Christlichen Inhalt und Charakter gegeben. Nicht nur insofern, als nach ihr der im tausendjährigen Reiche herrschende Christus der durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärte und verherrlichte ist, was sich im Zusammenhange des Evangeliums von selbst versteht, sondern auch insofern, als sie dem tausendjährigen Reiche eine wesentlich e t h i s c h e Bedeutung gegeben und dasselbe in den e t h i s c h e n Process des Reiches Christi in der Geschichte als ein inneres pragmatisches Moment hineingestellt hat. Nach ihrer Darstellung tritt, nachdem die Römische Weltmacht besiegt ist, die tausendjährige Periode ein, wo Christus der Weltüberwinder mit den Frommen auf Erden in Ruhe und Frieden herrscht. Diese Periode hat zu ihrer Anfangsepoche die Fesselung, Ausstossung des Satans, des antichristlichen Grundprincips und die Auferstehung der Frommen, der Gerechten, zu ihrer Endepoche aber die letzte Empörung und damit gesetzte ewige Vernichtung der Satanischen Macht und den Eintritt der

Weltverklärung, des neuen Himmels und der neuen Erde. Es ist also die Zwischen- und Übergangsperiode, in der der leidensvolle Kampf des Reiches in der Geschichte so weit vollendet ist, dass die Frommen des Sieges und der Herrschaft Christi über die Welt auch auf der Erde, in dieser Zeit, geschichtlich inne und froh werden können, bis alles zur letzten Principienentscheidung, zur Vollendung gereift ist, wo nach völliger ethischer Überwindung und Aufhebung des Bösen in der Welt das Reich Christi hemmungslos in's Himmlische und Ewige verklärt wird, oder der Olam habba eintritt. Es ist wichtig, dass der Verf. der kanonischen Apokalypse das himmlische Jerusalem erst nach dem tausendjährigen Reiche in der verklärten Welterneuerung eintreten lässt, Cap. 21., und in der Schilderung der ewigen Gottesstadt bey allem Jüdischen Bilderschmuck die Momente des Übersinnlichen, Jenseitigen, Himmlischen sehr bestimmt hervorhebt, 21, 22 ff. Die ganze Darstellung zeigt, dass der Verfasser die Jüdische Vorstellung mit echt apostolischer σωφροσύνη und Christlicher Geistigkeit aufgefasst und behandelt hat. Für den geistigen Christlichen Sinn und Verstand lagen darin die Keime zu einer gesunden und wahren Fortbildung der chiliastischen Vorstellung im Zusammenhange des Christlichen Glaubens und Lebens.

Wer indessen den trüben Gährungsprocess des Glaubens und Denkens, welcher unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter unter dem Einflusse der reagirenden früheren Jüdischen und Heidnischen Denkweisen in der Kirche eintrat, kennt, wird sich nicht wundern, dass die chiliastische Vorstellung, auch nach dem glücklichen Anfange einer geistigeren Auffassung in der kanon. Apokalypse, nicht sogleich zur vollen Klarheit und Wahrheit ihres Gedankens gelangte, sondern vielmehr zunächst von der Mehrheit in ungeistiger, fleischlicher Weise aufgefasst, und so auf ihren früheren Jüdischen

Standpunct zurückgeworfen wurde. Der sinnliche Phanthasietrieb bemächtigte sich derselben nur zu bald, und zog sie in die Confusion des Christlichen, Jüdischen und Heidnischen Denkens so tief herab, dass es einen langen Kampf kostete, ehe man nur wieder auf den Anfang der geistigeren Auffassung in der kanonischen Apokalypse zurückkam und es kein Wunder ist, wenn in diesem Kampfe die ganze Vorstellung von dem reagirenden pneumatischen Princip zunächst völlig verworfen wurde.

Der geschichtliche Gang dieses Kampfes ist kurz dieser.

Der gemeine sinnliche Chiliasmus, den die Geistigeren in der Kirche im Allgemeinen als Jüdische Denkweise bekämpfen, besteht wesentlich in der Hoffnung, dass, wenn die sechstausendjährige Zeitperiode der Welt, innerhalb welcher auch Christus auf Erden erschienen, aber nach seiner Auferstehung in den Himmel zurückgekehrt sey, ihr Ende erreicht haben werde, dann mit der Wiederkunft Christi die tausendjährige Freuden- und Sabbathszeit auf Erden eintreten werde, in welcher aller irdische Mangel, alles irdische Leid für die Frommen aufhören und diese im vollen Überfluss unter Christi schützender Herrschaft die irdischen Freuden und Güter des Reiches geniessen würden. Diese Seligkeit mahlte sich die sinnliche Phantasie in der groteskesten, phantastischsten Weise aus, wobey als eine Art von Norm galt, dass aller frühere irdische Verlust und Mangel tausendfach ersetzt und vergolten werde. Was wohl selbst in der Jüdischen Apokalyptik noch ursprünglich Bild war, z. B. das Messianische Gastmahl mit dem neuen Messianischen Wein, wurde von dieser chiliastischen Denkweise als derbe, sinnliche Wirklichkeit genommen. Je mehr sich die sinnliche Hoffnung auf diese tausendjährige Freudenzeit auf Erden concentrirte, desto mehr vergass sie den selbst von der Jüdischen Apokalyptik ge-

machten Unterschied zwischen dem tausendjährigen Reiche und der zukünftigen Verklärungswelt. Das neue Jerusalem, welches die kanon. Apokalypse als rein jenseitig geschildert hatte, nahm sie in das diesseitige tausendjährige Reich mit auf, und mischte so Irdisches und Himmlisches in confuser träumerischer Denkweise.

Dieser Chiliasmus mag als gemeine Volksvorstellung in Heiden- und Judenchristlichen Gemeinden gleicherweise die Gemüther beherrscht haben, mehr und weniger crass, je nachdem die frühere, volksthümliche religiöse Denkweise mehr und weniger sinnlich war. Eben in dieser Gestalt war er ein Haupthebel der bis zum Fanatismus sich steigernden Märtyrertapferkeit in dieser Zeit.

Unter den ältesten Lehrern der Kirche huldigte dem vulgären Chiliasmus der Phrygische Bischof Papias. Leider haben wir von seiner chiliastischen Denkweise, streng genommen, kein unmittelbares Zeugniss. Aber, wenn auch des antichiliastischen Eusebius Zeugniss [1]) partheyisch seyn mag, so muss man doch aus der Art, wie Irenäus [2]) sich in seiner Rechtfertigung des Chiliasmus auf ihn ausdrücklich beruft, schliessen, dass er, als ein Mann von derbem sinnlichen Realismus, Bild und Idee in der chiliastischen Vorstellung nicht unterschied und jenes als unmittelbaren Ausdruck des Gedankens nahm. Ob er dabey unter dem Einflusse der phantastisch sinnlichen Denkweise seiner Phrygischen Landschaft gestanden, wissen wir nicht; aber die Erscheinung erklärt sich hinreichend schon aus der religiösen Individualität des Mannes.

Ein anderer Chiliast etwa aus derselben Zeit, der

1) H. E. 3, 39.

2) Adv. haer. 5, 33., wo Iren. zwar zunächst nur die chiliastische Tradition der sogen. Presbyter aus dem Joh. Kreise wörtlich anführt, aber sich darauf doch ausdrücklich auf Papias und dessen Schrift beruft.

Judenchristliche Gnostiker, Cerinth, scheint die Vorstellung geistiger genommen zu haben. Denn der gnostische Grundzug seiner Denkweise gestattet kaum anzunehmen, dass er den gemeinen Chiliasmus gehegt und Bild und Idee der chiliastischen Seligkeit nicht sollte unterschieden haben [1]).

Noch merkwürdiger ist in dieser Beziehung die chiliastische Denkweise in dem Briefe des Barnabas, welcher, nach seiner geistigen Physiognomie zu urtheilen, dem Anfange des zweyten Jahrhunderts angehört und das geistigere, idealisirende Princip gegen das fleischliche Judenchristenthum, wenn auch in sehr unvollkommener Weise vertritt. Der Verf. hält c. 15. die chiliastische Apokalypsis fest mit ihrer ursprünglichen Jüdischen Rechtfertigung durch den Typus der Schöpfungswoche, aber er sieht das tausendjährige Reich an als Verklärungszustand der Welt und als seliges Leben in wahrer Heiligung und Freiheit vom Bösen, dessen Endepoche der Anfang der ganz neuen und anderen Welt seyn werde, wovon der achte Tag, der Christliche Sonntag zur Feyer der Auferstehung Christi zur vollen Herrlichkeit, das entsprechende Symbol sey.

Hier ist, wenn auch noch ziemlich verdeckt, ein geistiger Fortschritt des Christlichen Chiliasmus unverkennbar. Überhaupt aber können wir wahrnehmen, dass im Laufe des zweyten Jahrhunderts unter den Gebildeten immer mehr und immer wirksamer der Gegensatz des pneumatischen Christlichen Princips gegen die sinnliche Jüdische chiliastische Denkweise hervortritt. Nicht wenig scheint dazu beygetragen zu haben das zunehmende Ansehn und der wachsende Einfluss der apostolischen Schriften unter den litterarisch gebildeten Vätern. Justin der Märtyrer spricht von solchen zu

1) S. Neanders allgem. Gesch. d. Christl. Rel. und Kirche. 2te Ausg. Bd. 2. S. 688 ff.

seiner Zeit, welche bey sonst gesunden Glaubenslehren die chiliastische Vorstellung eben in ihrer Jüdischen Form nicht hegten [1]. Er selbst bekennt sich zu dem Chiliasmus der kanon. Apokalypse und hält denselben für ein integrirendes Stück der vollen Orthodoxie [2].

Allein selbst dieser philosophisch gebildete Heidenchristliche Mann versteht den Chiliasmus der kanon. Apokalypse nicht recht, indem er die betreffenden Stellen derselben nicht nach dem Sinne und Geiste des Ganzen, sondern nach alttestam. Parallelen, z. B. Jes. 65, 17 ff., welche er für identische hält, auslegt, und so den neutestam. Chiliasmus auf den vorchristlichen Jüdischen zurückführt. Er schildert das tausendjährige Reich als ein seliges Zusammenleben, Zusammenessen und Zusammentrinken der Frommen mit Chr., den Patriarchen und Heiligen des A. B. in dem heiligen Lande und dem wieder aufgebaueten und neu geschmückten Jerusalem voll sinnlicher Güterfülle [3]. Seltsam genug, dass der Märtyrer, sonst wohl zum Geistigen und Universellen aufgelegt, im Punct des Chiliasmus so beschränkt und ungeistig war.

Nur eine richtigere Auslegung der kanon. Apokalypse und ein Verständniss des chiliastischen Gedankens derselben aus dem Princip und Zusammenhange des gesammten Christlichen Glaubens konnte von jener Beschränktheit und Ungeistigkeit befreyen. Irenäus

1) Dial. c. Tryph. Jud. c. 80., wo ich mit Semisch, Justin d. Märtyr. Bd. 2. S. 468 f., und Otto (Opp. Just. T. 2. z. d. St.) die von Andern vorgeschlagene Einschaltung von *μὴ* vor *τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης*, unter Beziehung auf den Schluss des Capitels für falsch halte.

2) Ebendas. c. 80. am Ende, vgl. c. 81. am Ende.

3) S. Dial. c. Tryph. c. 51. 80. 81. Wenn Semisch a. a. O. S. 471 sagt, Justin zeige darin den geistigeren Sinn, dass er c. 81. nach Luk. 20, 34 ff. behaupte, in dem tausendj. R. finde keine geschlechtliche Fortpflanzung mehr statt, so ist dies falsch. Denn in der betr. Stelle spricht er von der Zeit und dem Zustande nach der allgemeinen Auferstehung, also nach dem Ende des tausendj. Reiches.

nimmt zwar die Vorstellung in den Zusammenhang des dogmatischen Denkens auf und erkennt in diesem Zusammenhange eine gewisse teleologische Bedeutung derselben; er sieht das tausendjährige Reich an als die nothwendige Vorbereitungszeit der Frommen, in der sie durch das Anschauen und den Umgang Christi zu dem rein geistigen ewigen Leben im Himmel allmälich vorgebildet und befähigt werden sollen. Aber indem er an dem traditionellen Chiliasmus aus dem Kreise des Papias festhält und in seiner realistischen und buchstäblichen positiven Denkweise aus Furcht vor dem gnostischen Spiritualismus alle geistige, allegorische Deutung der betreffenden apokalyptischen Darstellungen im A. und N. T. entschieden abweist, geräth er in den Irrthum, sich jene Vorbereitungszeit eben als den Stand eines maasslosen sinnlichen Überflusses und Genusses zu denken. Selbst das phantastisch Maasslose und Ungeheure darin macht den sonst nicht geistlosen Mann nicht irre [1]). Nicht ganz so hart ist der Widerspruch in der chiliastischen Denkweise Tertullians. Dieser bezieht [2]) die Bitte des V. U. Zu uns komme Dein Reich! auf die Vollendung des Reiches Christi, wo die Christen in der Welt nicht mehr dienen und leiden, sondern herrschen; er sehnt sich und hofft, dass diese Zeit recht bald eintreten werde. Aber so nahe dem richtigeren Verständniss, erfreut er sich doch wieder in sinnlicher Weise an den sinnlichen Bildern von dem neuen Jerusalem und dem zukünftigen Paradiese, sowie an der äusseren Bestrafung der Heidenwelt [3]). Das neue Jerusalem denkt er sich in irdischer Örtlichkeit, obwohl er dieselbe nicht näher bestimmt. Die neue Stadt soll die auferstandenen Heiligen aufnehmen und ihnen zum Ersatz für die Leiden in dieser Welt die

1) Adv. haer. 5, 31—35.
2) De orat. c. 5.
3) De spectac. c. 30.

Fülle aller geistigen Güter (bonorum utique spiritualium copia) gewähren. Er verwirft ausdrücklich die sinnliche Jüdische Auslegung von Jes. I, 19. (*bona terrae edetis*). Unter den hier verheissenen Gütern der Erde versteht er die dem Fleische in seiner Verklärungs- und Engelsgestalt im Reiche Gottes entsprechenden, welche, nach einer andern Stelle der Schrift, kein Auge gesehen und kein Ohr gehört habe, himmlisches Brot, lebendiges Wasser für die Seele aus der Weinrebe Christi. Diese edlere Christenhoffnung stellt er der gemeinen Jüdischen entgegen, welche, wie er sagt, indem sie allein Irdisches begehre, das Himmlische verliere [1]).

Das Gewicht der besonnenen geistigen Denkweise ist, wie man sieht, bey Tertullian nicht gering, aber es wird immer wieder überwogen theils durch seinen Realismus, welcher den Materialismus noch nicht völlig überwunden hatte, und aus Mangel an gehöriger Unterscheidung die höhere wesentliche Einheit von Idee und Bild, Geist und Leib nicht zu erreichen vermochte, theils durch seine unvollkommene Schriftauslegung, welche zwischen der buchstäblichen und allegorischen hin und herschwankte, theils endlich durch seinen Montanismus, welcher ihn hinderte, sich von der chiliastischen Phantasterey zu befreyen.

2. Aber eben dieser letztere Punct führt uns auf die in der Entwicklung der apokalyptischen Idee überhaupt, und des Chiliasmus insbesondere, sehr einflussreiche, die Kirche seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts vielfach bewegende Erscheinung des Montanismus, welcher in Tertullian culminirt [2]).

Die äussere Geschichte des Montanismus als bekannt

1) Contr. Marc. 3, 24., wo er einer besondern Schrift über diesen Gegenstand, de spe fidelium, erwähnt, welche verloren gegangen ist, vgl. de resurrect. carn. c. 26.

2) S. Schwegler, der Montanismus und die Kirche im zweyten Jahrhundert 1841. Neanders Kirchengesch. 2te Aufl. Bd 2. S. 885 ff.

voraussetzend, beschränken wir uns auf eine kurze Erörterung des Verhältnisses desselben zur Christlichen Apokalyptik.

Der Montanismus berührt sich mit der Christlichen Apokalyptik unmittelbar in seinem Princip; ja man kann ihn als eine neue Evolution des apokalyptischen Geistes der Kirche ansehen. Das Princip des Montanismus finde ich mit Schwegler [1]) in „der Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, welche durch neue übernatürliche Offenbarungen des Paraklet vorbereitet und herbeygeführt werden soll." Wie nach diesem Princip auf der einen Seite die neuen parakletischen Offenbarungen ihre objective Nothwendigkeit in dem geschichtlichen Gesetze der Continuität des göttlichen Reiches und in der Einheit der göttlichen, alle Zeitepochen umfassenden Offenbarung haben, so sind von der anderen Seite jene neuen Offenbarungen, die neuen prophetischen Erregungen des Geistes in der Kirche durch den Paraklet, den Geist der Wahrheit, nothwendig, um die Epochen der Offenbarung, der Vollendung der Kirche Christi, richtig zu verstehen und die der Vollendung entsprechende Lebensheiligung zu bewirken.

Unbewusst, verhüllt liegt dasselbe Princip in der Christlichen Apokalyptik. Was nach der kanonischen Apokalypse der Geist den Gemeinden sagt und weissagt über die Entwicklungs- und Endgeschichte des Reiches Christi, kann nur wahrhaft verstehen, wer im Geiste (ἐν πνεύματι) ist, und sich in demselben in den Himmel zu himmlischer Schau erhebt, dort das Gottesbuch der Zukunft sich öffnen sieht, und die Wege und Ordnungen Gottes in der Geschichte seines Reiches erkennt.

Nach diesem Zusammentreffen des Montanismus

1) A. a. O. S. 15.

mit der Christlichen Apokalyptik im Princip hätte man denken sollen, dass jener durch seine unverkennbare pneumatische Richtung und Kraft unmittelbar dazu beygetragen haben würde, die apokalyptische Idee auf ihren wahren Sinn und Gehalt im Zusammenhange des Evangeliums zurückzuführen, die kanonische Apokalypse richtig zu verstehen und weiter zu bilden, und namentlich auch die chiliastische Vorstellung von ihrer Jüdischen Beschränktheit und Sinnlichkeit zu befreyen. Wenn diess nun nicht geschah, wenn, wie wir gesehen haben, selbst der geistigste und verständigste Montanist der alten Kirche, Tertullian, die apokalyptische Idee und das chiliastische Element darin nicht wesentlich weiter förderte, wenn der Montanismus am Ende gar dazu beytrug, dass der Chiliasmus verwilderte und die apokalyptische Idee verdunkelt wurde, worin hat das seinen Grund?

Irre ich nicht, so liegt der Grund in einem zwiefachen Gebrechen des Montanismus selbst, welches mit dem mangelhaften Zustande der Kirche jener Zeit überhaupt genau zusammenhängt.

Das eine Gebrechen besteht darin, dass der Montanismus, was seine objective Idee betrifft, zwar instinctartig richtig erkannte, dass das Reich Christi in der Kirche seine geschichtliche Erscheinungsform habe, dass dasselbe nothwendig wie in der Welt und Zeit begründet, vorbereitet und entwickelt, so darin auch seine Vollendung haben müsse, und dass der geschichtliche Process desselben, wiewohl auf Offenbarung beruhend, doch wesentlich an das Gesetz der Geschichte, an das Gesetz eines in Epochen und Perioden stufenweise fortschreitenden Verlaufs, gebunden sey. Allein ein andres ist die Idee instinctartig treffen, ein andres sie mit Klarheit und Sicherheit verständig und besonnen durchdenken und durchführen. Zu dem letzteren fehlte dem Montanismus, wie der Kirche jener Zeit überhaupt, der historische Sinn, so wie die universalhistorische Er-

fahrung, auch die dialektische Kritik, welche das Allgemeine und Besondere, Idee und Bild, Natur und Offenbarung, das Jenseits und Diesseits richtig unterscheidet und wieder gehörig verbindet. Damit hing der Mangel an wahrer Auslegung der heil. Urkunden in der Kirche genau zusammen. Wenn selbst der hervorragende Tertullian wegen dieser Mängel nicht im Stande war, die Wahrheit der apokalyptischen, insbesondere der chiliastischen Idee zu begreifen, wie viel weniger konnte der Montanismus der Masse sich über die vulgäre apokalyptische und chiliastische Denkweise wahrhaft erheben und den wahren, in der gegenseitigen Beziehung von menschlicher Geschichte und göttlicher Offenbarung fortschreitenden, geschichtlichen Process des Reiches Christi erkennen? Gewiss um so weniger, da derselbe noch an einem andern Gebrechen litt, welches ihn hinderte, den Instinct der Wahrheit, den er hatte, zur wahren freyen Erkenntniss auszubilden.

Dieses zweyte Gebrechen ist seine prophetische Praxis und seine Vorstellung von der prophetischen, oder genauer apokalyptischen Gabe. Die prophetische apokalyptische Geisteserregung wurde von dem Montanismus rein supranaturalistisch gedacht und gebraucht ohne Vermittlung mit dem natürlichen, vernünftigen und durch die Geschichte gebildeten menschlichen Bewusstseyn. In dieser Einseitigkeit schlug die Montanistische Prophetie und Apokalyptik natürlich wieder um in das Korinthische *γλώσσαις λαλεῖν*, oder in die enthusiastische Mantik, wobey, wie die Montanistische Theorie sagte, der Mensch sich wie eine Leyer verhält, über welcher der Geist Gottes schwebt, wie ein Plektron, wobey der Mensch schläft, und nur Gott, der weissagende, wacht. Je überströmender, regelloser der die Kirche reformirende und vollendende neue Prophetengeist war, desto weniger war es möglich, ihn mit den Ordnungen des verständigen, besonnenen und geschichtlich gebildeten menschlichen

Denkens zu vermitteln, und die phantastische Willkühr mit ihren Täuschungen abzuhalten. Zwar sollte der neue Geist gegen den Verdacht des falschen Prophetenthums die Wahrheit seiner Offenbarungen dadurch bewähren, dass er bey aller Freyheit und Unabhängigkeit von der bestehenden Kirche doch die von der ursprünglichen Offenbarung durch die allgemeine Tradition der Kirche, also durch die beyden ersten Offenbarungsperioden von Moses, der alttestam. Weissagung, und von Christus, der neutest. Erfüllung, zur dritten und letzten Periode des Paraklet fortgepflanzte objective Glaubenswahrheit festhalte, und so gleichsam an sich selbst gebunden sey. Aber bey dem rein Supranaturalistischen der parakletischen Prophetie und dem doppelten Mangel an Klarheit über das Wesentliche in der dogmatischen Tradition und über den geschichtlichen Process der göttlichen Offenbarung konnte der Montanismus es nie zu einer wahrhaft fortbildenden Apokalyptik oder zu einem wahren Verständniss der apokalyptischen Idee bringen. Hieraus erklärt sich auch, dass der Montanismus, ausser einigen, von der Tradition aufbewahrten, apokalyptischen Glossen des Montanus und einiger Montanistischer Weiber [1]), nichts von apokalyptischer Production nach Art der kanonischen Apokalypse [2]) aufzuweisen hat. Dazu gehörte die doppelte

1) Nach Euseb. 5, 18. sagte Montanus, das neue Jerusalem werde in Pepuza, seinem Phrygischen Aufenthaltsorte sich niederlassen, vgl. Epiph. haer. 48, 14. u. 49, 1. Nach der letzteren Stelle sagten diess auch die Montan. Prophetinnen Quintilla und Priscilla. Die Prophetinn Maximilla sagte: μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια, s. Epiph. 48, 2. Auch weissagte sie nach Euseb. 5, 16. πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας.

2) Epiph. haer. 48, 10 nennt ein Werk des Montanus unter dem Titel der προφητεία. Theodoret Fab. Haer. 3, 2. spricht von βίβλοι προφητικαὶ der Maximilla und Priscilla. Aber nur Spätere sprechen von diesen Büchern. Es lag nahe, dabey an Sibyllinen zu denken. Aber unter den vorhandenen ist kein sibyllin. Orakel erweislich Montanistisch. Jene Schriften scheinen Sammlungen Montanist. Weissagungen gewesen zu seyn. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 297 ff.

Gabe entwickelnder Darstellung und geschichtlicher Weltbetrachtung, diese aber lag nicht in jener Schwärmerey. Noch mehr! Wie alle überspannende Einseitigkeit in ihr Gegentheil umschlägt, den Gegensatz wohl momentan heftig abzustossen, aber nicht wahrhaft zu überwinden vermag, so ist auch der Montanistische Spiritualismus nicht im Stande gewesen, das abgestossene psychische, ja materialistische Element in seinen eschatologischen Weissagungen zu überwinden. Selbst Tertullian hat, wie wir gesehen haben, nicht vermocht, die chiliastische Vorstellung durch den Montanistischen Paraklet wahrhaft zu verklären, sondern blieb mehr und weniger in der Jüdischen Vermischung von Idee und Bild stecken. — Sehr richtig sagt Schwegler[1]: „der Montanismus bleibt, nachdem er mit seinen drey Offenbarungsperioden einen vielversprechenden Anlauf zur Teleologie der Weltgeschichte gemacht hatte, in diesem Beginnen plötzlich stehen, um sich aus dem Ernste der Gegenwart hinaus dem bacchantischen Taumel des Jenseits in die Arme zu werfen. Seine Endgeschichte des tausendjährigen Reiches ist nicht ein geschichtliches Ende, sondern ein Ende der Geschichte. Die eine Welt ist zwar die Vorbereitung der anderen, die andere aber nicht die Vollendung der ersten."

3. Da die Montanistische Apokalyptik auf diese Weise, unreif und unrein wie sie war und blieb, mit ihrer schwärmerischen Unbesonnenheit, ihrer Reformüberstürzung und finsteren Ascetik in den natürlichen geschichtlichen Gang der Kirche und des Reiches Gottes störend und hemmend eingriff, so war es ganz in der Ordnung, dass sie obgleich der katholischen Denkweise der Zeit vielfach verwandt, in dieselbe eingehend, und von Kathol. Lehrern, wie z. B. Irenäus, geachtet, doch eine sehr entschiedene Reaction in der Kirche hervorrief.

1) A. a. O. S. 77.

Die besondere Geschichte dieser Reaction mit ihren einzelnen Motiven und Momenten [1]) gehört nicht hieher. Im Allgemeinen hatte dieselbe ihren Grund in dem geschichtlicheren Sinne oder Instinct der kathol. Kirche, der sich der ungeschichtlichen Teleologie des Montanismus widersetzte. Aber je nachdem der Montanismus durch seine bacchantische Geistesschwärmerey den besonnenen, maasshaltenden Sinn beleidigte, und die schon im Ganzen natürlich gewordene Durchdringung des πνεῦμα und νοῦς in der Christl. προφητεία störte, oder durch seine überstürzende Reform und hochmüthige Ascetik dem Instinct zum organischen Fortschritt, dem Ordnungssinne und der Christlichen Freyheit des sittlichen Lebens entgegentrat, oder durch seinen Hass und Zorn gegen die Welt, so wie durch seine wilde Hast, das Ende der Dinge zu sehen, die allmähliche Beruhigung und den ruhigen Anbau der Kirche in der Welt unterbrach, oder endlich durch seinen zum Materialismus neigenden phantastischen Realismus in der chiliastischen Vorstellung der idealistischen Gnosis, so wie der damit sich verbindenden gelehrten Bildung der Zeit widersprach, — war die Opposition in der Kirche verschieden und in ihren einzelnen Momenten hie und da übertrieben und einseitig. Aber je mehr sie sich, namentlich in der Alexandr. Kirche, sammelte, concentrirte und ihr Maass fand, desto mehr gelang es ihr, zwischen dem Montanismus und den schlechthinnigen Verneinungen des Pneumatischen, Apokalyptischen und Chiliastischen die rechte Mitte wenigstens zu zeigen und anzubahnen.

Als Repräsentanten dieser den Fortschritt der apokalyptischen Idee bedingenden Richtung in der Kirche traten im Laufe des dritten Jahrhunderts besonders zwey

1) Vgl. Neander a. a. O. S. 903 ff. und Schwegler a. a. O. S. 257 ff.

Alexandr. Männer hervor, Origenes und der Bischof Dionysius.

Wäre der von Origenes versprochene [1]) Commentar über die Joh. Apokalypse wirklich geschrieben und erhalten, so würde dieser wahrscheinlich seine apokalyptische Theorie im Zusammenhange darstellen. Aber auch ohne das lässt sich aus den vorhandenen Schriften des grossen Kirchenvaters erkennen, wie er im Zusammenhange seiner Theologie, namentlich seiner Eschatologie, die apokalyptische Idee des Kanons auffasste und behandelte. Seine theologische Principienlehre und sein darauf gegründetes hermeneutisches System nöthigten ihn eben so entschieden [1]) den vulgären Chiliasmus als denkfaules, oberflächliches, buchstabenknechtisches, fleischliches, Jüdisches Unwesen zu verwerfen [2]), als die wesentliche Wahrheit der apokalyptischen Prophetie anzuerkennen und in sein theologisches System aufzunehmen. Seine Theorie von der relativ ewigen Weltschöpfung, von der unendlichen Weltentwicklung und Weltvollendung in relativen Weltenden oder Zeitabschlüssen, von dem Abfalle der Welt, so wie von der vollkommenen Erlösung derselben, von der Erscheinung des ϑεὸς λόγος in dem gegenwärtigen, das Weltende in sich tragenden Äon zur Erlösung und Zurückführung der Welt zu ihrem ewigen Uranfange, ihrem Endziele, — diese Theorie [3]) enthielt gleichsam das systematische Schema der Christlichen Apokalyptik, und selbst die chiliastische Idee ist ihrer Wahrheit nach darin enthalten. Der Universalismus und Idealismus seines Christenthums hob ihn, wie über den Materialismus, so auch über den Particularismus der vulgären apokalyptischen und chiliastischen Vorstellung weit hinaus. Und da er bey aller Neigung zur physikalischen oder

1) Tract. 30. in Matth.
2) De princip. 2, 11. 2.
3) S. Redepennings Origenes Bd. 2. S. 271 ff.

metaphysischen Speculation doch immer an der ethischen Betrachtung des Christenthums festhielt, da er die Materie nur als zeitliche Erscheinungsform des Geistes, die Zeit aber als immanente Weltform ansah, so ist's begreiflich, wie er in seiner Eschatologie [1]) alles Gewicht auf die ethische und geistige Seite des apokalyptischen Processes legt, und die biblischen Darstellungen desselben darnach deutet, vor allem die innern Gesetze jenes Processes zu erkennen sucht und die apokalyptische Chronologie, welche sein Lehrer Clemens im Allgemeinen [2]) noch festhält, fallen lässt. Wenn er lehrt, dass dem jenseitigen Process des Himmelreiches, worin die Seelen der Abgeschiedenen durch das Gericht, das Feuer der Läuterung, von Stufe zu Stufe dem Weltende, dem vollkommenen Gottesreiche, entgegengehen, ein diesseitiger Process des Reiches Gottes in der irdischen Weltgeschichte entspricht, in dessen Verlauf die Menschen sich immer mehr dem Evangelium zuwenden, auch die Juden, aber ohne Wiederherstellung ihrer Stadt, in die Christliche Gemeinschaft eingehen werden, und der Sieg des Evangeliums die selige Friedenszeit für die Christenheit herbeyführen werde; dass in diesem Process, weil er ein sittlicher ist, die böse finstere Weltmacht erst in einer letzten antichristlichen Reaction gänzlich werde überwunden werden; dass die geweissagte letzte Welterschütterung mit ihrem Feuer als ein ethischer Gerichtsprocess, die Wiederkunft Christi zum allgemeinen Weltgericht als die geistige Gegenwart Christi in seiner vollen Siegesherrlichkeit in dem Gewissen der Sünder, wie der Gläubigen, und endlich die daran sich anschliessende Auferstehung, wodurch der letzte Weltabschluss bedingt ist, als eine Leibesverklärung zu denken sei, u. s. w.; — wenn er so lehrt, so sieht man wohl, dass Origenes, wenn auch nicht am Ziele, doch

1) Vgl. Redepennings Origenes 2. S. 444 ff.
2) Strom. lib 4. p. 538.

auf dem rechten Wege zum wahren Verständniss, zu dem reinen Dogma der apokalyptischen Idee ist, um so mehr, da er darauf bedacht ist, die Lehre von der Christlichen Hoffnung im Zusammenhange mit der gesammten neutestam. Schriftdarstellung, sowohl der Paulinischen als Johanneischen, zu verstehen.

Die Alexandrinische Origeneische Theologie war auch in ihrer Unvollkommenheit der entschiedenste Sieg der Christlichen Geistigkeit über die vulgäre apokalyptische und chiliastische Denkweise. Aber je tiefer diese in das praktische Leben der Kirche eingedrungen und eine Hauptstütze des für die Kirche immer noch nothwendigen Märtyrerthums geworden war, desto weniger war zu erwarten, dass jene geistigere wahre Auffassung der apokalyptischen Idee alsobald allgemeinen Eingang fand. Es ist bekannt, wie selbst in der Alexandr. Kirche der hergebrachte Chiliasmus reagirte, und insbesondere der Bischof Nepos von Arsinoe in seinem *ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν* die ältere buchstäbliche Auslegung der apokalyptischen Schriftstellen gegen die Alexandriner in Schutz nahm. Dagegen erhob sich Dionysius von Alex., und vertheidigte in seiner Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* die Alexandrinische Denkweise, im Geiste seines grossen Lehrers, Origenes. Aber wiewohl ihm gelang, die Nepotianer in einer ruhigen Disputation von ihrem Irrthume zu überzeugen [1]), und obwohl der ältere Chiliasmus, sammt der extremen Verwerfung aller Apokalyptik, auch in den sibyllinischen und andern apokalyptischen Productionen immer mehr zurücktrat, so war doch die Kirche des dritten Jahrhunderts im Ganzen, besonders im Abendlande, für die Alexandrinische Richtung noch so wenig reif, dass selbst Männer, wie Lactanz, bey aller Bildung fortfuhren, der apokalyptischen Zeitberechnung und chiliastischen Phantasterey zu huldigen. Dieser Lat.

1) S. Euseb. H. E. 7, 24.

Kirchenvater bleibt bey dem wörtlichen Verständniss der kanonischen Apokalypse und der vulgären apokalyptischen Tradition stehen. Er beschreibt [1]) das tausendjährige Reich ganz nach der gewöhnlichen Judenchristlichen Weise, nur dass er damit die heidnischen Darstellungen des sogen. goldenen Zeitalters nach Art der Sibyllinen, deren Auctorität er geltend macht, verbindet. Auch folgt er der herrschenden apokalyptischen Chronologie, wornach er von Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit 5800 Jahre rechnet, also von Christo, der nach der gewöhnlichen Bestimmung [2]) 5500 erschienen seyn soll, 300 Jahre. Roms Bestand, meint er, halte das Kommen des Antichrists noch zurück, und man habe, so lange Rom bestehe, einstweilen nichts zu fürchten. Aber, sagt er, etiam res ipsa declarat, lapsum ruinamque rerum brevi fore. Er erlebt noch die ersten Zeiten des Christlichen Roms, und, wenn die Stelle am Ende seiner Institutionen [3]) echt ist, so preist er den Christ gewordenen Kaiser Constantin, welcher der Christenheit Ruhe und Frieden gebracht habe. Aber so tief steckt er in der hergebrachten Denkweise, dass er nicht von fern ahnet, dass die chiliastische Weissagung ihrem wahren Sinn nach in Constantin anfing in Erfüllung zu gehen.

Indessen ruhete und verlor sich das bessere Verständniss der apokalyptischen Idee in der Kirche nicht. Die Geschichte desselben, seiner Hemmungen, Stillstände und Fortschritte fällt grösstentheils mit der Geschichte der Auslegung der kanonischen Apokalypse zusammen, auf welche wir hier verweisen. Wir heben hier nur noch die eine Erscheinung hervor, in welcher, wie es scheint, das Verständniss der apokalyptischen Idee in der alten Kirche culminirte. Augustin

1) S. Divin. inst. 7, 14—26.
2) S. Gfrörers Jahrbund. d. Heils 2. 210 f.
3) 7, 96.

nemlich, in ähnlicher Weise, wie Origenes über seine Zeit hervorragend, aber einflussreicher, als jener auf die weitere Entwicklung der Kirche, giebt in seiner Schrift de civitate Dei [1]) eine genauere Analyse der apokalyptischen Idee, welche die Origeneische an Klarheit und Bestimmtheit übertrifft. In dieser Analyse ist das Ausgezeichnete diess, dass er erstlich den eschatologischen Process, den die kanon. Apokalypse darstellt, aus dem neutestam. Schriftzusammenhange, d. h. eben aus sämmtlichen apokalyptischen und eschatologischen Stellen des N.T. zu verstehen sucht, sodann, dass er mit richtigem Tact als hermeneutischen Kanon für die doppelte Auferstehung in der kanonischen Apokalypse die Stelle Joh. 5, 25 ff. aufstellt, und indem er diese richtig versteht, die erste Auferstehung, mit welcher nach der Joh. Apokalypse das tausendjährige Reich eintreten soll, von der geistigen Erweckung der Völker durch das Evangelium, so wie das Binden des Satans im Anfang des tausendjährigen Reiches von der Entmächtigung des Teufels durch Christus, seine Predigt und sein Werk, von der Entstehung der Kirche verstanden wissen will. Nach diesen Voraussetzungen konnte Augustin nicht anders, als nicht bloss den sinnlichen Chiliasmus überhaupt, sondern auch die chronologische Berechnung und Bestimmung des tausendjährigen Reiches verwerfen. Die tausend Jahre des Reiches erklärt er hiernach für eine symbolische Zahl. Nach der Figur des pars pro toto, sagt er, habe der Verf. der Apok. die mille annos pro annis omnibus hujus saeculi gesetzt, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo [2]). Diess ist nun gewiss keine historische Auslegung der betreffenden Stelle, eben so wenig, als man nach dem historischen Zusammenhange der kanon. Apok. mit Augustin sagen kann: Haec autem alligatio diaboli non

1) B. 20. C. 4 ff.
2) A. a. O.

solum facta est, ex quo coepit ecclesia praeter Judaeam terram in nationes alias aliasque dilatari, sed etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi, quo solvendus est. Quia et nunc homines ab infidelitate, in qua ipse eos possidebat, convertuntur ad fidem et usque in illum finem sine dubio convertentur et utique unicuique iste fortis tunc alligatur, quando ab illo tamquam vas ejus eripitur, et abyssus, ubi inclusus est, non in eis consumta est, quando sunt mortui, qui tunc erant, quando esse coepit inclusus; sed successerunt eis alii nascendo atque succedent, donec finiatur hoc saeculum, qui oderint Christianos, in quorum quotidie, velut in abysso, coecis et profundis cordibus includatur [1]), u.s.w. Allein darüber kann kein Zweifel seyn, dass Augustin, indem er meinte, mitten im tausendjährigen Reiche zu leben, auf dem rechten Wege war, sich über die zeitliche apokalyptische Darstellung zu dem wahren idealen Inhalt zu erheben und den eschatologischen Process des Reiches Christi in der Kirche und in der Welt wahrhaft zu verstehen.

Reactionen gegen dieses geistige Verständniss der apok. Idee kommen nach Augustin in der Kirche wiederholt vor, theils in der Auslegung der kanon. Apokalypse, theils in neuen apokalyptischen Visionen und Weissagungen. Aber je mehr das Augustinische Verständniss durchdrang und sich innerlich vollendete, desto mehr musste nicht nur der alte Chiliasmus, sondern auch die mehr und weniger willkührliche apokalyptische Phantasie in der Kirche vor dem Ernste des dogmatischen Denkens über die letzten Dinge zurücktreten und verschwinden.

4. Wir haben noch nachtragsweise zwey der apokalyptischen Litteratur mittelbar und theilweise angehörige, litterarische Erscheinungen aus dem zweyten Jahr-

1) A. a. O. c. 8, 5.

hundert etwas genauer zu erörtern, welche deutlich zeigen, wie die apokalyptische Vorstellungs- und Darstellungsweise die Litteratur dieser Zeit, besonders die Judenchristliche, beherrschte und sich auch in anderen Litteraturzweigen geltend machte.

Die erste Erscheinung ist die der sogenannten Testamente der zwölf Patriarchen (*διαθῆκαι τῶν ιβ' Πατριαρχῶν, τῶν υἱῶν Ἰακώβ, πρὸς τοὺς υἱοὺς αὐτῶν.* —

Im zweyten Jahrhundert, vielleicht schon in der ersten Hälfte desselben, von einem Judenchristen [1]) nach dem wahrscheinlich schon vorhandenen und beliebten litterarischen Typus von Vermächtnissen, letzten Willenserklärungen bedeutender theokratischer Personen [2]), verfasst, hat diese Schrift, wie es scheint, den Zweck, vom Standpuncte des vormosaischen patriarchalischen Prophetenthumes das zwölfstämmige alttestamentliche Volk zur Anerkennung des wahren Messias, welcher das wahre Priester- und Königthum nach der Weissagung in sich vereinige, zu ermahnen [3]). Diesem Zwecke entspricht die apokalyptische Darstellung. Die Patriarchen ermahnen, jeder in seiner Weise und nach seinem ethischen Charakter, zu einem heiligen Leben, und weissagen bald kürzer, bald länger die Zeit und Erscheinung Christi und seines Reiches. Der Weltheiland der Juden und Heiden wird als König und Hoherpriester zugleich geschildert, ähnlich wie im Briefe an

1) S. E. Imm. Nitzsch, de testamentis duodecim Patriarcharum libro V. T. pseudepigrapho. Wittenb. 1810. 4. p. 17 f. Vgl. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi. 2te Aufl. Theil 1. S. 254 ff.

2) Ähnliche Testamente hatte man von Adam, Noah, Abraham u. a. S. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. Tom. 1. p. 35. 263. 417. 799. u. s. w. vgl. Nitzsch a. a. O. p. 17. Unser Verf. hatte insbesondre an dem Buche Henoch, welches er vielfach gebraucht, das Muster einer Patriarchalischen Eulogie oder Diatheke.

3) S. Nitzsch a. a. O. p. 17. 18. und Dorner a. a. O. S. 255.

die Hebräer, aber nicht sofern er, wie der Verf. dieses Briefes zeigt, das Urbild des Melchisedek, sondern sofern er der gemeinsame Sprössling aus dem königlichen Stamme Juda und dem priesterlichen Stamme Levi sey [1]). Levi weissagt in s. Testam. c. 16 ff., dass der Messias am Ende der nach dem Buche Enoch auf 70 Jahrwochen bestimmten Zeit der Zerstreuung, des Irrthums und Verderbens erscheinen und sein Volk aus Barmherzigkeit wieder aufnehmen werde *ἐν πίστει καὶ ὕδατι* (Taufe). Der Verf. scheint aus dem Buche Henoch c. 92. nur die allgemeine apokalyptische Idee von den Wochen genommen zu haben. Seine Chronologie ist eine andere, nemlich die Danielische [2]), aber er nennt die Danielische Jahrwoche *Ἰωβιλαῖον*, und indem er solcher Jobileen sieben zählt, scheint er jedes Jobileum zu 70 Jahren zu rechnen [3]), so dass er im Ganzen dieselbe Zahl erhält, wie Daniel, nur anders eingetheilt und benannt. In dem ersten Jobileum werde, heisst es, der erste zum Priesterthum Gesalbte gross seyn und mit Gott als dem Vater reden; sein Priesterthum werde voll Furcht des Herrn seyn und er am Tage seiner Freude zum Heile der Welt wieder aufstehen. Der Priester im zweyten Jobileum werde schon in Trauer seyn um die Geliebten, aber sein Priesterthum werde doch allgemein geachtet und geehrt seyn. Aber im dritten Jobileum werde der Priester voll Betrübniss, im vierten voller Schmerz seyn wegen der wachsenden Ungerechtigkeit im Volke. Im fünften, sechs-

1) Test. Sim. c. 7. *Καὶ νῦν, τεκνία μου, ὑπακούσετε Λευΐ, καὶ ἐν Ἰούδα λυτρωθήσεσθε, καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ τὰς δύο φυλὰς ταύτας, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευῒ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Οὕτως σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.*

2) S. Wieseler, die 70 Wochen — des Prophet. Daniel. S. 226 f.

3) Nach Wieseler, a. a. O. hat der Verf. jedes *Ἰωβιλ.* zu 100 Jahren gerechnet.

ten und siebenten werde das Priesterthum in Finsterniss seyn, ja im siebenten voll unaussprechlicher Befleckung [1]). Dann aber werde das altt. Priesterthum ganz vergehen, und der neue einige Priester der Wahr-

1) Die betr. Stelle c. 17. hat grosse Schwierigkeit. Zuvörderst fragt sich, ob unter dem ὁ πρῶτος χριόμενος εἰς ἱερωσύνην eine besondere Person zu verstehen sey und welche? Es scheint so. Nach Wieseler ist Daniel gemeint. Dieser war freylich nicht Priester, nicht einmahl aus priesterlichem, sondern königlichem Geschlechte. Indessen scheint auch mir Daniel gemeint zu seyn. Das ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ — ἀναστήσεται bezieht sich auf Dan. 12, 13. Daniel wird von dem Verf. als Jüd. Priester im weitern Sinne, als Messian. Prophet, an die Spitze des ersten Jobileums gestellt, der hervorragende Mann der zweyten Periode ist Esra, der über sein Volk trauert, aber noch allgemein geehrt und gepriesen. Der Verf. scheint auf 4 Esra anzuspielen. In den folgenden Perioden ragt kein Messian. Prophet mehr hervor, daher hier alles Persönliche zurücktritt. Die Priester und Lehrer des Volkes werden hernach selbst immer mehr verdorben.

Die zweyte Frage ist, wie sich zu der Schilderung der sieben Jobileen im Anf. d. Capitels der Schluss von den Worten Δια τοῦτο ἐν αἰχμαλωσίᾳ καὶ ἐν προνομῇ ἔσονται — an, — verhält, wo zuerst die Strafe des Exils, dann in der fünften ἑβδομάς die Rückkehr und der neue Tempelbau, endlich in der siebenten das heidnische Greuelwesen der Jüd. Priester geschildert werden? Wir haben hier, wie es scheint, einen näherbestimmenden Nachtrag zu der ersten Schilderung der Perioden. Mit Recht verwirft Wieseler S. 229. die Vermuthung einer Trajection. Er scheint dagegen anzunehmen, dass der Verf. von jenen Worten an die Zukunft nach der Bekehrung des Volkes zu Christo schildern wolle. Aber wollte dies der Verf., so musste eine neue vollständige Periodirung des zweyten αἰών folgen, und c. 18. von der Wiederkunft Christi die Rede seyn. Das ist aber nicht der Fall. Willkührlich sind nur die 5te und 7te Woche hervorgehoben, und c. 18. wird die erste Erscheinung Christi geschildert. Ich vermuthe, dass der ganze Schluss von c. 17. eine spätere Interpolation ist und zwar aus Henoch 92, 9. und 12., wo es von der 5ten Woche heisst, dass darin der Tempel wieder aufgerichtet werden werde, von der 7ten Woche aber, es werde sich darin ein verkehrtes Geschlecht erheben u. s. w. Für diese Vermuthung spricht erstlich, dass in dem interpolirten Abschnitt nicht Ἰωβιλαῖον, sondern nach Henoch ἑβδομάς gebraucht wird, sodann, dass sich c. 18 Anf.: καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν παρὰ κυρίου sehr gut an den Schluss des echten Abschnitts: ὅτι αὐτοὶ γνώσονται οἱ ποιοῦντες αὐτά anschliesst und den pragmatischen Zusammenhang der Weissagung durch Weglassung der interpolirten Stellen vollkommen hergestellt wird.

heit, der Messias erscheinen, worüber Abraham und die Patriarchen, sammt Levi frohlocken [1]) würden.

Die Patriarchen weissagen die wunderbare Erscheinung des Messias, das Aufgehen seines Sternes, sein Leiden, seine Verwerfung, namentlich von Seiten der Priester und Obersten des Volkes, zum Theil typisch sein Schicksal andeutend in dem Schicksal Josephs. Aber auch die Auferstehung Christi und die Zerstörung Jerusalems, die neue Zerstreuung des Volkes, die Ausgiessung des Geistes sprechen sie prophetisch aus. Das alles ist erlebte neutestam. Geschichte in Jüdisch apokalyptischer Form. Damit aber verbindet sich die neutestam. eschatologische Idee von dem ewigen Reiche Christi, der allgemeinen Auferstehung der Todten, dem letzten Gericht und der Vernichtung des Satans bey der Vollendung des Reiches, Jud. 24. 25. Jos. 19. So fasst die apokalyptische Fiction der Testamente alt- und neutestam. Zukunft zusammen. Aber, wie jene die Hauptsache ist, so wird auch sie allein apokalyptisch dargestellt und entwickelt, während die neutestam. Zukunft eben nur als dogmatischer Schlussgedanke erscheint. Neben Daniel und Henoch hat der Verf. auch die Joh. Apokalypse gebraucht, s. Lev. 10. vgl. Apok. 2, 7. Joseph. 19. Nepthl. 5. vgl. Apok. 12, 1 — 6. 22, 2. Aber den Chiliasmus dieser Apokalypse hat er nicht aufgenommen. Seine Christliche Eschatologie hat schon den Charakter einer auf der Gesammtlehre der neutestam. Schrift beruhenden dogmatischen Bildung, wie denn das ganze Werk offenbar dem Kreise des gebildeteren Judenchristenthums angehört.

Die zweyte hiehergehörige litterarische Erscheinung ist der sogen. Hirt des Hermas.

Man kann darüber streiten, ob diese Schrift schon im Anfange oder erst in der Mitte des zweyten Jahr-

1) Vgl. Joh. 8, 56.

hunderts verfasst sey, aber unstreitig ist sie ein Product aus der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts [1]).

Die Schrift, aus dem gebildeteren Judenchristenthume hervorgegangen, ist überwiegend ethischen Inhalts. Die Christliche Busse und Zucht sind die Hauptgedanken derselben. Diese werden darin entwickelt theils in Visionen, theils in unmittelbaren Vorschriften (mandata), theils in sogenannten Gleichnissen. Die Form hat im Ganzen viel Ähnlichkeit mit dem 4 Esra. Mehr hieraus, als aus einzelnen ähnelnden Stellen, kann man auf ein gewisses Verhältniss der Abhängigkeit des Hermas von jener apokr. Schrift schliessen [2]). Die Grundform der Schrift ist die apokalyptisch visionäre. Sie beginnt mit Visionen und schliesst mit visionären Engelbelehrungen. Die Lehrweise ist überwiegend parabolisch, symbolisch. Die genauere Analyse des Inhalts und der Form gehört nicht hieher. Nur die apokalyptischen, eschatologischen Elemente der Schrift kommen hier in Betracht, vornehmlich also Vis. 3., welche in unserem heutigen Text die Überschrift führt: de triumphantis ecclesiae structura et variis hominum reproborum ordinibus.

Der Zusammenhang und Inhalt dieser Vision ist kurz folgender.

Hermas findet in Rom eine von seinem Erzieher verkaufte Sclavinn wieder und verliebt sich in sie. Als er sie nach einiger Zeit in dem Tiberbade sieht und aus demselben herausführt, wünscht er sie sich wegen ihrer Schönheit und Sitte zum Weibe. Aber bald darauf hat er ein Gesicht, und während er in demselben um Vergebung der Sünden bittet und betet, erscheint ihm

1) Vgl., ausser den älteren Untersuchungen, Gratz, Disquisitionum in Past. Herm. P. 1. Bonn 1820. 4. Jachmann, der Hirt des Hermas 1835. Schwegler, nachapostol. Zeitalter Bd. 1. S. 328 ff. Gieseler, KGesch. 4te Aufl. 1, 1. S. 147 f. In dogmengeschichtlicher Hinsicht s. besonders Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1, S. 185 ff.

2) Vgl. S. 152.

jene weibliche Gestalt, die ihn vom Himmel herab grüsst, ihm seine Lustbegier vorwirft, ihm aber Vergebung der Sünden verheisst, wenn er sich im Gebet zu Gott wenden werde. Darauf aber erscheint ihm ein altes Weib in glänzendem Gewande mit einem Buche in der Hand, auf einem weissen Stuhle sitzend; sie wirft ihm vor, dass er seinem Hause nicht recht vorstehe, seine Kinder nicht gehörig erziehe; vorzüglich desshalb zürne Gott über ihn. Nachdem sie ihn ermahnt hat, sein Haus besser zu regieren, liest sie ihm aus einem Buche vor. Was sie liest, ist erschreckend; nur das Letzte, dass nemlich Gott Himmel und Erde verwandeln und seine Verheissungen erfüllen werde, wenn seine Auserwählten Gesetz und Glauben halten, — hat er behalten. Ein Jahr darauf hat Hermas ein zweytes Gesicht. Dasselbige alte Weib erscheint ihm, und giebt ihm ein Buch, das er Buchstab für Buchstab abschreibt. Nach 14 Tagen, nachdem er gefastet und gebetet hat, wird ihm die Schrift enthüllt. Sie enthält Ermahnungen und Belehrungen über die Busse u.s.w. Zuletzt offenbart ihm ein schöner Jüngling (ein Engel), dass das alte Weib, was ihm erschienen, nicht die Sibylle sey, sondern die Kirche Gottes, darum alt, weil die Kirche die erste unter den Creaturen Gottes und alles andere ihretwegen geschaffen sey. Es wird ihm geboten 2 Bücher [1]) zu schreiben, und eins an den Clemens zu schicken, der es auswärts verbreiten, eins an die Grapte (Diakonissinn), die daraus die Wittwen und Waisen ermahnen solle; er selber aber soll aus seinem Exemplare den Vorstehern der (Röm.) Gemeinde vorlesen. Im dritten Gesicht nun erscheint ihm jene Alte wieder, von 6 Jünglingen begleitet. Er muss sich ihr zur Linken setzen [2]). Sie zeigt ihm einen Thurm, einen grossen und

1) Zwey Exemplare des früher ihm gegebenen Buches.
2) Merkwürdig ist in dieser Stelle Vis. 3. 1 und 2, dass, als

prächtigen, der über dem Wasser erbauet wird von glänzenden Quadern. Jene 6 Jünglinge erbauen ihn; viele Tausend tragen ihnen zu. Nicht alle Steine sind gleich, nicht alle werden gebraucht, einige verworfen. Der Bau ist wie aus Einem Stücke. Die Deutung des Gesichts, welche ihm die Kirche selbst in der Gestalt der alten Frau giebt, ist diese. Der Thurm ist die Kirche des Herrn; sie steht auf dem Wasser, dem Symbole der Taufe, ihr Fundament ist das Wort Gottes und ihr Halt die unsichtbare Kraft Gottes. Die sechs Jünglinge sind die höheren Engel Gottes; die Zutragenden sind auch Engel, aber geringere; die Steine die verschiedenen Glieder der Kirche nach ihren verschiedenen Ämtern, Würden und Tugenden u. s. w. Die Deutung ist mit Ermahnungen durchwebt. — Um den Thurm herum aber stehen 7 Weiber, die den Thurm halten. Das sind die Christl. Tugenden, unter denen zuerst der Glaube genannt wird, die Mutter aller übrigen. — Als Hermas Vis. 3, 8. nach den Zeiten (de temporibus) und ob der Bau schon vollendet sey, fragt, antwortet die Kirche, der Bau sey, wie er sehe, noch im Werden, aber er werde vollendet werden und zwar bald (cito). Er solle aber nicht weiter fragen. Ihm und allen Heiligen solle das Gesagte genügen und die geistige Erneuerung.

Auch Vis. 4. hat apokalyptischen Inhalt. Hier sieht Hermas grossen, die Sonne verdunkelnden Staub auffliegen gen Himmel, und es erscheint ein Thier, gleich einem Wallfische; aus seinem Munde gehen feurige Heuschrecken hervor. Das Thier hat 100 Füsse; sein Haupt ist wie eine Wasserurne gestaltet. Er wagt es, näher zu gehen. Das Thier, weit ausgestreckt auf der Erde, reckt seine

Hermas sich der Frau zur Rechten setzen will, ihm diess untersagt wird, mit der Weisung: der Platz zur Rechten sey für die vollendeten Martyrer; die linke Seite sey geringer: Utrisque eis, et qui ad dextram et qui ad sinistram sedent, sunt dona et promissiones, tantum, quod ad dextram sedentes habent gloriam quandam. Vgl. über den Unterschied der rechten und linken Seite §. 16.

Zunge hervor, bewegt sich aber nicht, bis er vorüber ist. Er sieht auf dem Haupte desselben vier Farben, schwarz, blutroth, goldfarben und weiss. Hermas ist kaum vorüber, so begegnet ihm eine glänzend weiss geschmückte Jungfrau; es ist wiederum die Kirche, die ihm bedeutet, dass, weil er gläubig sey, Gott ihm den Engel über die Thiere, Hegrin [1]), gesendet habe, zum Schutze gegen das Thier, welches das Bild der kommenden Noth und Verfolgung sey. Die Farben auf dem Haupte des Thieres werden dann so gedeutet, dass Schwarz die irdische Welt bedeute; die Feuer- und Blutfarbe aber deute an, dass diese Welt durch Feuer und Blut vergehen werde; die Goldfarbe bedeute die Erlösten und Bewährten; Weiss die zukünftige Seligkeit. So endigt die Reihe der eigentlichen Visionen.

Unter den Gleichnissen ist das 9te überschrieben: Aedificandae militantis et triumphantis ecclesiae mysteria maxima. Hier sieht Hermas von einem Berge Arkadiens herab ein grosses Feld umgeben von 12 Bergen verschiedener Farbe und Beschaffenheit. Inmitten des Feldes steht ein viereckiger Fels, der alle Berge überragt, alt, aber mit einer neuen, jüngst ausgehauenen Thür. Um die Thür herum, in die Ecken und an die vier Seiten der Thür vertheilt, stehen 12 rüstige, heitere Jungfrauen. Dieses Bild erklärt der Hirt dem Hermas. Nach dieser Erklärung wird auf dem Felsen und seiner Thür, der alten Theokratie und dem neuen Zugange, dem Sohne Gottes, von einer Menge rüstiger Männer, welche von sechs erhabenen Männern (Aposteln?) herbeygerufen werden, der Thurm der Kirche, unter Befehl und Ermahnung der 12 Jungfrauen, den Tugenden und Gaben des heil. Geistes erbaut. Die Steine

1) Leseart (Clemens v. Alex. hat ἄγριον) und Ableitung ist zweifelhaft. Am treffendsten scheint die Erklärung von Cotelier, dass Hegrin eine corrumpirte Abbreviatur (ἐγρηγ, ἐγρην von ἐγρήγορος sey. Vgl. Hefele Patr. apost. opera zu d. St., welcher als ursprüngl. Gr. Text vermuthet: ὅς (ἄγγελ. αὐτοῦ) ἐστι ἐπὶ θηρίον, ᾧ ὄνομα ἄγριον.

werden von den das Feld umgebenden Bergen herbeygeschafft, den Jungfrauen gegeben, welche sie zum Bau verwenden. Jene Berge sind die verschiedenen Nationen, aus denen die Kirche erbauet werden soll. Die von den Jungfrauen angenommenen Steine schicken sich in den Bau, diejenigen aber, welche die herbeyschaffenden Männer selbst legen, nicht, sie verunstalten den Bau. Als die sechs Oberaufseher das merken, gebieten sie den Steine Zutragenden, die schlechten Steine wieder zurückzutragen, und ihre Steine, die sie bringen, nicht selbst zu legen, sondern den Jungfrauen zu reichen. Der Bau ist gegründet, angefangen, aber er ist noch nicht vollendet. Es tritt eine Rast ein. Als Hermas fragt, warum nicht fortgebauet werde, bekommt er die Antwort, der Herr, der Sohn Gottes, müsse erst kommen und das Werk prüfen. Der Herr kommt in hoher, den Thurm überragender Grösse, prüft, straft, verwirft, aber ein Theil der verworfenen Steine wird gebessert wieder in den Bau aufgenommen, u. s. w. — Das prüfende Gericht, welches Christus über seine Kirche übt, ist das fortgehende Gericht in der Zeit. Das Endgericht wird in dem Gleichniss zwar angedeutet, aber nicht apokalyptisch dargestellt.

Fassen wir alles Apokalyptische in dem Hirten des Hermas zusammen, so beschränkt es sich auf den einfachen Gedanken, dass der im Bau begriffenen Kirche Noth und Verfolgung bevorstehe, dass sie aber dereinst vollendet werden werde. Die apokalyptische Chronologie fehlt ganz; auch die chiliastische Vorstellung liegt dem Verf. fern; und obgleich seine Darstellung vielfach an die Joh. Apokalypse erinnert, kann man doch nicht sagen, er habe sie nachgeahmt [1]).

1) Cotelier nennt den Hirten sogar eine Nachahmung der Joh. Apokalypse. S. dagegen mit Recht Schwegler a. a. O. S. 339.

Staatliche Bibliothek Bamberg

„Ihren Werth wussten die Reformatoren zu schätzen und viele gingen so in die protestantische Kirche herüber. In neuerer Zeit sind besonders Herder, die Schlegel, W. Follenius, Lavater, Rambach, Knapp, Daniel, Simrock, Fortlage u. A. für sie aufgetreten. Interessant ist eine Stelle aus einem Briefe A. W. Schlegels an Herrn Königsfeld aus dem Jahre 1843, worin er auf seine Uebersetzungen, die noch immer musterhaft sind, zu reden kommt: „Ich habe in früher Jugend einige Versuche gemacht, die ich Ihnen beilege (finden sich in Anmerkung 36, 38 und 48 abgedruckt). Ich gebe sie keineswegs für Muster aus, aber die Vergleichung kann vielleicht einiges Licht über die Mittel der Annäherung gewähren. Diese kirchlichen Hymnen sind von sehr ungleichem Werth: eine strenge Auswahl dürfte räthlich sein. Dann tritt noch folgende Bedenklichkeit dabei ein. Das Latein ist nicht classisch; die Sprache ist zum Ausdruck christlicher Gedanken und Bilder nicht ohne Gewaltsamkeit umgewandelt. Wenn nun demungeachtet eine gewisse Süssigkeit und Harmonie erreicht wird, so erregt diess eine angenehme Verwunderung; und dieser Reiz fällt im Deutschen weg."

„Unter II. behandelt der Herausgeber die Versarten der lateinischen Kirchenlieder. Er bespricht sie nach Gavanti: thesaurus rit. sacr. und Beda: de metrica ratione. Der sogenannte Leoninische Vers, nach Leoninus im 13. Jahrhundert so genannt, der gereimte Vers hat schon Vorgänger in Roberts von Frankreich: Veni sancte spiritus et emitte coelitus etc. — Notker der Aeltere führte die Sequenzen und Person ein. „Wahrscheinlich verdankten dieselbe ihre Entstehung dem Gebrauche, im freudigen Schwunge der Andacht noch einzelne Tonreihen ohne Text nach augenblicklich und willkürlich gebildeten Melodieen, z. B. nach dem Schluss des Halleluja, abzusingen." Eine untadelhafte Verskunst für diese Poesieen aufzustellen, ist unmöglich.

„Der dritte Abschnitt gibt: Einige historisch-kritische Bemerkungen über Hymnensammlungen und Verbesserungen. Die Sammlung von Haimo unter Gregor IX. wurde unter Sixtus IV. (1475) revidirt. (Vor dem 12. Jahrhundert findet sich keine umfassende Sammlung.) Leo X. liess eine neue durch Ferreri vornehmen und beauftragte ihn zugleich zur Anfertigung neuer Hymnen. Unter Clemens VII. besorgte Franz Quignon eine geläuterte Ausgabe des Breviarium 1536. Pius V. liess, nach den Beschlüssen des Tridentiner Concils, besonders eine Reduction der Segnungen vornehmen. Die grösste Umarbeitung geschah durch Famianus Strade, Tarquinius Gallucius und Hieronymus Petruccius unter Urban VIII. — Einzele Particularkirchen waren ziemlich frei in Aufnahme der von Rom aus approbirten Liturgie, daher die Verschiedenheit der Texte.

„Im folgenden Abschnitt IV behandelt der Herausgeber: die Quellen, aus denen die den Uebersetzungen zum Grunde gelegten Liedertexte geschöpft und die Namen der Verfasser derselben hergeleitet worden sind. Der Herausgeber macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, welche die Feststellung eines richtigen Textes habe, ebenso unzuverlässig sei oft die Bestimmung der Verfasser. Darauf werden 31 Werke, welche Texte enthalten, aufgeführt.

„Ganz dankenswerth ist die unter V mitgetheilte: biographische und literarhistorische Skizze der vorzüglichsten lateinischen Hymnologen, von Hilarius an (4. Jahrhundert n. Chr. Geb.) bis zu den Zeiten der Reformation (16. Jahrhundert). Die Sammlung enthält Lieder von Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Aurel. Prudentius Clemens, Sedulius, Fortunatus, Gregor I., Beda Venerabilis, Paul. Diaconus, Notker, Theodulphus, Odo von Clugny, Robert, Fulbertus, Petr. Damiani, Hermann, Graf von Vehringen, Bernh. v. Clairvaux, Adam a St. Victor, Thomas v. Aquino, Bonaventura, Thomas v. Celano, Innocenz III., Alanus v. Ryssel, Jacoponus; 19 Gesänge unbekannter Verfasser machen den Schluss. — Die Uebersetzungen verrathen grosse Gewandtheit im Ausdruck und poetische Auffassung."

Allgem. Kirchenzeitung, Sept. 1851.

„Wir machen die Freunde des ältern Kirchengesanges und der Poesie des Mittelalters auf eine vortreffliche Uebersetzung einer Auswahl der schönsten alten lateinischen Hymnen und Gesänge aufmerksam, welche in Bonn (Weber 1847) erschienen ist. Der Verfasser, D. G. A. Königsfeld, hat das Versmass streng beibehalten und trotz dieser bei der lakonischen Kürze und Präcision der Originale drückenden Fessel gewissenhaft und formgewandt die einzelnen Gesänge wiedergegeben. Der lateinische Text ist beigedruckt, auch sind Einleitung zur Orientirung über die lateinische Hymnologie des Mittelalters und ferner briefliche Bemerkungen und Uebersetzungen von A. W. von Schlegel beigegeben. Die Lieder selbst sind eine Auswahl des Schönsten, was aus dem vierten bis zum vierzehnten Jahrhundert von lateinischer religiöser Poesie uns aufbehalten ist."

Feuilleton der Köln. Zeitung, Juli 1850.